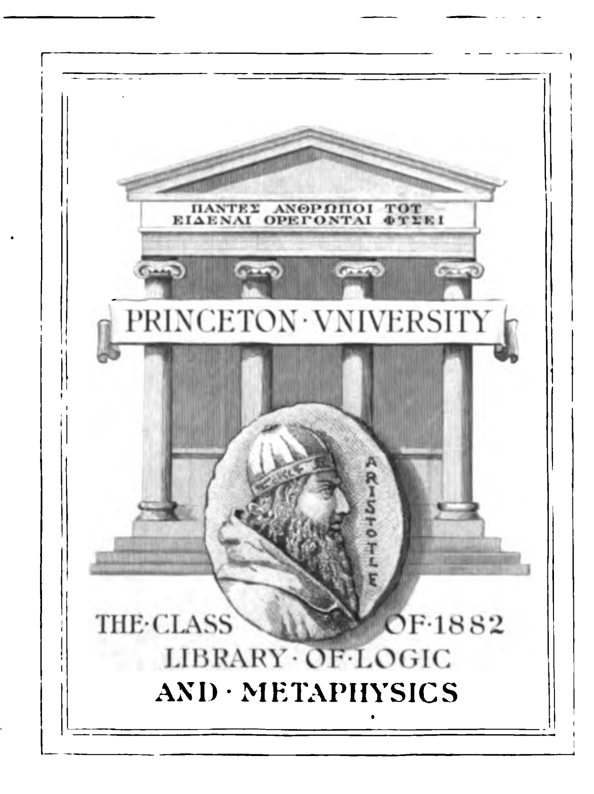



ΠΑΝΤΕΣ ΑΝΘΡΩΠΟΙ ΤΟΥ
ΕΙΔΕΝΑΙ ΟΡΕΓΟΝΤΑΙ ΦΥΣΕΙ
PRINCETON · VNIVERSITY
ARISTOTLE
THE·CLASS OF·1882
LIBRARY · OF·LOGIC
AND · METAPHYSICS

# Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung

# Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung

In Gemeinschaft mit

M. GEIGER-München, A. PFÄNDER-München,
M. SCHELER-Cöln

herausgegeben von

EDMUND HUSSERL

Fünfter Band

Halle a. d. S.
Verlag von Max Niemeyer
1922

Buchdruckerei des Waisenhauses in Halle a. d. S.

# Inhalt.

## Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften.

Von Edith Stein (Breslau).









## Zweite Abhandlung: Individuum und Gemeinschaft.





## Intuition und Intellekt bei Henri Bergson.

Von Roman Ingarden (Warschau).



## Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis.

Von Dietrich von Hildebrand (München).







---

## Bemerkungen zu den Zenonischen Paradoxen.

Von Alexander Koyré (Paris).



---

# Beiträge
# zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften.

Von

Edith Stein (Breslau).

---

Edmund Husserl zum 60. Geburtstag gewidmet.

---

## Vorwort.

Die folgenden Untersuchungen stellen es sich zur Aufgabe, von verschiedenen Seiten her in das Wesen der psychischen Realität und des Geistes einzudringen und daraus die Grundlage für eine sachgemäße Abgrenzung von Psychologie und Geisteswissenschaften zu gewinnen. Die Probleme, deren Lösung hier angestrebt wird, sind bereits in meiner Dissertation »Zum Problem der Einfühlung«[1]) aufgetaucht. Im Zusammenhang der Analyse der Erfahrung von fremder Subjektivität sah ich mich genötigt, die Struktur der menschlichen Persönlichkeit in ihren Grundzügen zu skizzieren, ohne in diesem Rahmen eine vertiefte Untersuchung der komplizierten Fragen dieses Problemkreises in Angriff nehmen zu können. Die erste der beiden folgenden Untersuchungen unternimmt es nun, die doppelte Grundgesetzlichkeit, die in einem psychischen Subjekt von sinnlich-geistigem Wesen zusammenwirkt – Kausalität und Motivation – klar herauszuarbeiten. Die zweite Untersuchung erweitert die Betrachtung vom isolierten psychischen Individuum auf die überindividuellen Realitäten und sucht dadurch weitere Einblicke in die Struktur des geistigen Kosmos zu erzielen. Die Schlußbetrachtung wertet die Ergebnisse der beiden Untersuchungen für die entsprechenden wissenschaftstheoretischen Probleme aus.

Es bleibt mir noch übrig, ein paar Worte zur Aufklärung über das Verhältnis meiner Untersuchungen zur Gedankenarbeit E. Husserls zu sagen. Ich bin Herrn Professor Husserl fast zwei Jahre lang bei der Vorbereitung großer Publikationen behilflich gewesen, und in dieser Zeit haben mir alle seine Manuskripte aus

---

1) Freiburger Dissertation. Halle 1917.

den letzten Jahrzehnten zur Verfügung gestanden (darunter auch solche, die sich mit dem Thema der Psychologie und der Geisteswissenschaften beschäftigen). Es ist selbstverständlich, daß von den Anregungen, die ich auf diesem Wege und in vielen Gesprächen empfing, maßgebende Einflüsse auf meine eigenen Arbeiten ausgegangen sind. In welchem Umfange das der Fall gewesen ist, das vermag ich heute selbst nicht mehr zu kontrollieren. Im einzelnen Belege durch Zitate zu geben, war mir nicht möglich, einmal, weil es sich um ungedrucktes Material handelt, dann aber auch, weil ich mir sehr oft nicht darüber klar war, ob ich etwas als eigenes Forschungsergebnis anzusehen hätte oder als innere Aneignung übernommener Gedankenmotive.

---

## I. Abhandlung.

# PSYCHISCHE KAUSALITÄT.

### Einleitung.

Eine fast unübersehbare Literatur liegt bereits vor, die sich mit dem Thema der psychischen Kausalität beschäftigt. Begreiflicherweise, da mit diesem Problem höchste philosophische Fragen — metaphysische und erkenntnis- bzw. wissenschaftstheoretische — verknüpft sind.

In dem alten Streit zwischen Determinismus und Indeterminismus taucht die Frage auf, ob das menschliche Seelenleben — ganz oder doch einem Teil seines Bestandes nach — dem großen Kausalzusammenhang der Natur eingeordnet ist. Das Problem wird allerdings nicht immer so gestellt. Mancherlei und recht Verschiedenes geht unter den Titeln »Freiheit« und »Notwendigkeit« durcheinander: bald handelt es sich um die Abhängigkeit des Willens von der theoretischen Vernunft, bald um die Abhängigkeit des menschlichen vom göttlichen Willen, bald um die allgemeine Kausalgesetzlichkeit. In der neueren Literatur jedoch dreht es sich im wesentlichen um die letzte Frage. Freilich ist auch diese keineswegs eindeutig. Einmal betrifft sie das Problem, so wie wir es hier stellten, die Einordnung des Psychischen in d e n e i n e n Zusammenhang der Natur: dann tritt sofort in den Mittelpunkt die Untersuchung der Zusammenhänge zwischen Psychischem und Physischem, und zwar zumeist in der historischen Form der Auseinandersetzung zwischen psychophysischem Parallelismus und Wechselwirkungstheorie. Daneben und meist im Zusammenhang mit dieser Streitfrage wird das andere Problem erörtert, ob

vielleicht das Psychische seinen eigenen, der Gesetzlichkeit der physischen Natur analogen Notwendigkeitszusammenhang hat. Im Sinne der alten Psychologie sind es dann die Assoziationsprinzipien, die als Naturgesetze des Psychischen aufgefaßt werden; in neuerer Zeit hört man öfters die Motivation als »Kausalität des Psychischen« bezeichnen (dies besonders, wo es sich um die Frage der »Notwendigkeit« des historischen Geschehens handelt). Ohne Zweifel ist in den vielen Untersuchungen, die diesen Problemen gewidmet wurden, vieles Wertvolle herausgestellt worden. Wenn wir in den folgenden Betrachtungen trotzdem nicht an diese Untersuchungen anknüpfen, sondern ganz von vorn beginnen und einen neuen Zugang suchen, so hat das seine guten Gründe. Eine systematische Klärung der psychischen Kausalität ist ausgeschlossen, solange man nicht wenigstens einige Klarheit darüber hat, was das »Psychische« und was »Kausalität« ist. Daran fehlt es aber in der vorliegenden Literatur noch völlig.

Der Kausalbegriff hat sich noch heute nicht von dem Schlage erholt, den ihn Humes vernichtende Kritik versetzte (trotz des skeptischen Widersinns in seiner Methode, die auf Grund einer kausalen Betrachtung den Kausalbegriff auflöst). Der Geist der Humeschen Kritik ist in allen modernen Behandlungen des Problems durchzuspüren — trotz Kant und der »endgültigen Lösung«, die man ihm zuzuschreiben pflegt. Und das ist gar kein Wunder. Denn was Hume suchte und schließlich als unauffindbar zu erweisen glaubte — das Phänomen der Kausalität —, das hat auch Kant nicht aufgezeigt. Er teilt vielmehr offenbar in diesem Punkte Humes Ansicht und folgert aus der Unaufweisbarkeit der Kausalität, die er anerkennt, die Notwendigkeit, die Untersuchung auf einem ganz anderen Boden fortzuführen. Er deduziert Kausalität als eine der Bedingungen der Möglichkeit einer exakten Naturwissenschaft, er zeigt, daß Natur im Sinne der Naturwissenschaft ohne Kausalität nicht denkbar ist. Das ist ein unanfechtbares Ergebnis, aber es ist keine Erledigung des Kausalproblems und keine befriedigende Antwort auf Humes Frage. Hume kann nur auf seinem eigenen Boden überwunden werden oder richtiger: auf dem Boden, auf dem er seine Betrachtung durchzuführen suchte, den er selbst aber nicht genügend methodisch zu sichern vermochte. Er geht aus von der Natur, wie sie sich den Augen des naiven Betrachters darbietet: in dieser Natur gibt es eine ursächliche Verknüpfung, eine notwendige Abfolge des Geschehens. Welcher Art das Bewußtsein von dieser Verknüpfung und ob es ein vernünftiges ist, möchte

er untersuchen. Und nur eine voreilige Theorie über die Natur des Bewußtseins und speziell der Erfahrung hindert ihn daran, die aufweisbaren Zusammenhänge zu finden, die er sucht, und verführt ihn am Ende dazu, die Phänomene wegzudeuten, von denen er ausgegangen ist und ohne die seine ganze Fragestellung unverständlich wäre. Auf diese Frage, die doch ohne Zweifel ein echtes Erkenntnisproblem aufweist, vermag eine Betrachtung wie die Kantische, der es nur um eine »natura formaliter spectata« zu tun ist, keine Antwort zu geben. Sie kümmert sich nicht um die Phänomene, und die Kausalität, die sie deduziert, ist eine Form, die eine mannigfache Ausfüllung zuläßt; sie besagt nur eine notwendige Verknüpfung in der Zeit; welcher Art aber diese Verknüpfung ist, das kann uns eine »transzendentale Deduktion« in Kants Sinne nicht lehren. Dazu bedarf es einer Methode der Analyse und Beschreibung der Phänomene, d. h. der Objekte in der ganzen Fülle und Konkretion, in der sie sich uns darbieten, und des ihnen entsprechenden Bewußtseins. Nichts anderes als diese Methode, auf die die recht verstandene Humesche Problemstellung hindrängt, ist Husserls Phänomenologie, deren Richtlinien in den »Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie«[1]) niedergelegt sind. Nur auf dem Boden der Phänomenologie scheint mir demnach eine fruchtbare Behandlung auch der psychischen Kausalität möglich zu sein. Es wäre natürlich eine große Erleichterung, wenn wir uns bei dieser Betrachtung auf eine vorliegende phänomenologische Analyse der Kausalität im Bereich der materiellen Natur stützen könnten. Grundlegende Erörterungen darüber enthält der unveröffentlichte II. Teil der »Ideen«; ferner liegt uns eine ebenfalls noch nicht veröffentlichte Arbeit von Erika Gothe über Humes Behandlung des Kausalproblems vor. An diese Grundlagen knüpfen wir an, wo wir genötigt sind, die materielle Kausalität für unsere Untersuchung in Betracht zu ziehen.

Der zweite Grund, der uns von einer Anknüpfung an irgendwelche nichtphänomenologische Untersuchungen absehen läßt, ist die herrschende Unklarheit über den Begriff des Psychischen. Zwar setzt sich jedes Lehrbuch der Psychologie in einem einleitenden Kapitel mit diesem Begriff auseinander, und in den letzten Jahrzehnten sind hochbedeutsame Werke seiner Klärung gewidmet worden (ich denke etwa an Brentano, Münsterberg, Natorp). Aber fast alle diese Bemühungen leiden an einem Grundfehler: an der

1) Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung Bd. I, 1913. Später nur als »Ideen« zitiert.

Verwechslung von **Bewußtsein** und **Psychischem**.[1]) Erst wenn man diese Scheidung reinlich herausgearbeitet hat – und das war ein entscheidender Schritt bei der Ausbildung der phänomenologischen Methode –, kann man richtig auswerten, was in jenen früheren Werken an wertvollen Ergebnissen zutage gefördert worden ist.[2])

Auf der verlangten Scheidung von Bewußtsein und Psychischem nämlich beruht die Abgrenzung von Phänomenologie und Psychologie, die Husserl in den »Ideen« und schon vorher in seinem Logos-Artikel über »Philosophie als strenge Wissenschaft«[3]) durchführte. Psychologie im Sinne dieser Abgrenzung und zugleich im Sinne der Psychologen, die sie naiv betreiben und keine erkenntniskritischen Betrachtungen über ihr Verfahren anstellen, ist eine »natürliche« oder »dogmatische« Wissenschaft, theoretische Erforschung bestimmter Gegenstände, die wir in »der Welt« vorfinden, in unserer Welt, in der wir leben und deren Existenz erstes Dogma und selbstverständlichste ungeprüfte Voraussetzung aller unserer Betrachtungen ist. In dieser Welt begegnen uns neben materiellen Dingen und lebenden Organismen auch Menschen und Tiere, die außer dem, was sie mit Dingen und bloßen Lebewesen gemein haben, noch gewisse Eigentümlichkeiten zeigen, die sie allein auszeichnen. Die Gesamtheit dieser Eigentümlichkeiten nennen wir das Psychische, und seine Erforschung ist Aufgabe der Psychologie.

Die Welt aber, auf der in natürlicher Einstellung unser Blick ruht, mit allem, was darinnen ist, ist Korrelat unseres Bewußtseins – so lehrt die reflektierende Betrachtung. Jedem Gegenstand und jeder Gattung von Gegenständen entsprechen bestimmt geartete Bewußtseinszusammenhänge. Und umgekehrt: wenn bestimmt geartete Bewußtseinszusammenhänge ablaufen, so muß mit Notwendigkeit dem Subjekt dieses Bewußtseinslebens eine bestimmt geartete Gegen-

1) Erst während des Druckes dieser Abhandlung wurde mir M. **Geigers** »Fragment über den Begriff des Unbewußten und die psychische Realität« (Bd. IV dieses Jahrbuchs) zugänglich. Es ist mir daher nicht möglich, hieran anzuknüpfen.

2) Eine scharfe Abgrenzung von Bewußtsein und Psychischem findet sich allerdings bei H. **Bergson**, z. B. »Matière et mémoire« S. 150ff. Sie ist aber so verwoben mit seiner Theorie von der Handlungsrelativität der intellektuellen Erkenntnis, daß eine Auseinandersetzung mit dieser Theorie erforderlich wäre, um den wertvollen Kern seiner Lehre herauszuschälen. Auch seine Ausführungen können uns daher nicht als Ausgangspunkt für unsere Untersuchung dienen. Wir sehen uns vielmehr wieder auf das angewiesen, was von phänomenologischer Seite bereits vorliegt.

3) Logos Bd. I.

ständlichkeit erscheinen. Das besagt die Lehre von der »Konstitution der Gegenstände im Bewußtsein«. Eine ideale Gesetzlichkeit regelt die Zusammenhänge von konstituierendem Bewußtsein und konstituierten Gegenständen. Die Erforschung dieser Gesetzlichkeit ist die Aufgabe der reinen transzendentalen Phänomenologie: sie hat zum Gegenstande das Bewußtsein mit allen seinen Korrelaten. In die Reihe dieser Korrelate gehört u. a. auch das Psychische, das den Gegenstand der Psychologie bildet. Es ist wie die ganze natürliche Welt in geregelten Bewußtseinszusammenhängen konstituiert.

Unter dem Mangel an Klarheit über den Begriff des Psychischen müssen natürlich auch die Erörterungen über die psychische Kausalität leiden, und wir könnten nichts daraus verwenden, ohne es vorher einer kritischen Prüfung zu unterziehen, um festzustellen, in welche Sphäre es gehört. Statt dessen ziehen wir es vor, unmittelbar an die Sachen selbst heranzugehen, und zwar wollen wir mit einer Betrachtung des Bewußtseins beginnen und zunächst sehen, ob wir hier so etwas wie Kausalität aufweisen können.

Einleitend müssen wir noch folgendes vorausschicken: die natürliche Welt, die als Ausgangspunkt diente, um das Forschungsgebiet der Phänomenologie zu gewinnen, erschöpft nicht die Gesamtheit der Bewußtseinskorrelate. Die reflektierende Betrachtung erschließt uns neue Schichten von konstituierten Objekten niederer Stufe (»Noemata« in der Sprache der »Ideen«): so werden wir z. B. von dem Ding der Natur, das eines und dasselbe ist für alle erfahrenden Individuen, zurückgeführt auf das Ding, wie es sich dem jeweilig erfahrenden Individuum darstellt; von dem vollen materiellen Ding können wir das »Phantom« ablösen, die sinnlich erfüllte Raumgestalt ohne real-kausale Eigenschaften, davon wiederum das bloße »Sehding«, das rein visuell konstituiert ist. Diesem entsprechen mannigfaltige »Abschattungen« je nach der Stellung des betrachtenden Subjekts, und zwar stellt sich jede sichtbare Qualität – Farbe, Gestalt usw. – in Abschattungen dar. Schließlich finden wir als unterste Schicht von Bewußtseinskorrelaten die Empfindungsdaten, die noch nicht als Beschaffenheiten eines dinglichen Trägers aufgefaßt sind. Allen diesen »noematischen« Mannigfaltigkeiten entsprechen »noetische«: das eigentliche Bewußtseinsleben. Das Bewußtsein betätigt sich (»Betätigung« in einem sehr weiten Sinne verstanden) auf jeder Stufe in verschiedener Weise, und dank diesen Bewußtseinstätigkeiten werden die noematischen Einheiten niederer Stufe zu Mannigfaltigkeiten, in denen sich die Einheiten höherer Stufe konstituieren. Gehen wir

immer weiter zurück, so kommen wir schließlich auf ein letztes konstituierendes Bewußtsein, das sich nicht mehr an konstituierten Einheiten betätigt: den ursprünglichen Bewußtseins- oder Erlebnisstrom. Mit ihm wollen wir unsere Betrachtungen beginnen.

Anmerkung.

Wir sind in unserer Fassung des Bewußtseinsbegriffs hier etwas von der Darstellung der »Ideen« abgewichen. Diese war im wesentlichen an der Welt der natürlichen Einstellung orientiert und faßte als Bewußtsein alle Mannigfaltigkeiten zusammen, die diese Einheit konstituieren: die noetischen wie die noematischen. Wenn wir jetzt das Bewußtsein im Sinne des Noetischen von den Korrelaten aller Stufen abscheiden, so erscheint uns dies durch Husserls eigene Untersuchungen über das ursprüngliche Zeitbewußtsein[1]) erforderlich zu werden und wir hoffen darin seine Zustimmung zu finden.

## I. Kausalität im Bereich der reinen Erlebnisse.

### § 1. Ursprünglicher und konstituierter Bewußtseinsstrom.

Der ursprüngliche Bewußtseinsstrom ist ein reines Werden, das Erleben strömt dahin, in stetiger Erzeugung reiht sich neues an, ohne daß man fragen könnte, »wodurch« das Werdende erzeugt (= verursacht) werde. An keiner Stelle des Stromes ist das Hervorgehen einer Phase aus der anderen als ein »Bewirktwerden« aufzufassen; eine strömt aus der anderen hervor und das ursprüngliche »Woher« liegt im Dunkeln. Indem die Phasen ineinanderströmen, entsteht keine Reihe abgesetzter Phasen, sondern eben ein einziger stetig wachsender Strom. Darum hätte es auch keinen Sinn, nach einer »Verknüpfung« der Phasen zu fragen, Verknüpfung braucht es nur bei Gliedern einer Kette, aber nicht bei einem ungeteilten und unteilbaren Kontinuum.

Wie kommt man nun dazu, von Erlebnissen »im« Strom und von einer Verbindung oder Verknüpfung dieser Erlebnisse zu sprechen? Bevor wir an die Beantwortung dieser Frage herangehen können, müssen wir dieses eigentümliche Gebilde, den kontinuierlichen Strom, und die Art des Werdens, die hier vorliegt, noch etwas näher betrachten. Wir haben nicht ein Ablösen der Phasen durch einander derart, daß mit dem Werden der neuen die alte jeweils vergeht,

1) Ebenfalls noch unveröffentlicht. Die folgenden Ausführungen über den Bewußtseinsstrom knüpfen vielfach daran an.

ins Nichts versinkt: wäre das der Fall, so hätten wir nur immer je eine Phase, und es erwüchse kein einheitlicher Strom. Es ist auch nicht so, daß das jeweils Erzeugte im Werden starr wird und nun als dauerndes Sein tot, starr und unverändert verharrt, während immer Neues wird und sich ansetzt (wie etwa beim Erzeugen einer Linie). Es ist von beidem etwas und ist doch keines von beiden.

Es gibt zunächst ein »lebendiges« Verharren des »Abgeflossenen«, während Neues sich erzeugt, so daß eine Phase des Stromes eben Werdendes und schon Gewesenes, aber noch Lebendiges (das als solches, als noch Lebendiges erlebt wird, also von dem »jetzt« eben ins Leben Tretenden durch einen Index der Vergangenheit sich abhebt) zugleich enthält. Indem im Erleben Abgelaufenes, noch Lebendiges mit neu Entstehendem verwächst, bilden sich Erlebniseinheiten. Eine solche Einheit ist abgeschlossen, sobald sich ihr keine neuen Phasen mehr anfügen.

Es gibt sodann ein »Sterben« des Erzeugten, das kein völliges Versinken ist; das Abgelaufene in seiner Lebendigkeit ist dahin, aber ein mehr oder minder leeres Bewußtsein davon bleibt zurück; und indem das abgelaufene Erleben in solcher Modifikation erhalten bleibt und das neue sich ihm anreiht, erwächst die Einheit eines Erlebnisstromes: ein konstituierter Strom, der sich aber mit dem ursprünglich zeugenden, dem letzt-konstituierenden deckt. Dieser konstituierte Strom erfüllt die phänomenologische Zeit, in der sich im Nacheinander Erlebnis an Erlebnis anschließt. Außer dem »Nacheinander« ist aber das »Zugleich« in der Erlebniszeit zu beachten. Jeder Augenblick ist mehrfach erfüllt: wir haben in der Momentanphase neben eben ins Leben Tretendem und noch Lebendigem Totes, Abgestorbenes.

Solange ein Erlebnis noch lebendig ist, zeugt es sich fort, werden ihm ständig neue Phasen angefügt, wenn es auch durch ein anderes, später einsetzendes in den Hintergrund gedrängt sein mag. Das »Abgelaufensein« dagegen bedeutet, daß das Erlebnis abgeschlossen ist und keine weitere Bereicherung mehr erfährt. Es ist allerdings möglich, daß in der Einheit eines Erlebnisses abgelaufene Phasen durch Vermittlung einer lebendigen Dauerstrecke mit neu sich anschließenden verwachsen: so kann ein Ton noch fortklingen, wenn der Beginn des Tönens nur noch leer bewußt ist, aber ein noch lebendig gebliebenes Tönen muß die Kontinuität vermitteln; und sobald sich keine neue Phasen mehr anschließen, ist der Ton verklungen.

Es ist schließlich möglich, daß das Tote versinkt, im Strom zurückgelassen wird. »Es wird im Strom zurückgelassen« — es ist also nicht völlig nichts geworden, sondern hat noch eine Art der Existenz; es verharrt an seiner Stelle im konstituierten Strome, wenn auch hinter der lebendigen Strömung zurückbleibend, und es besteht die Möglichkeit, daß wieder einmal »darauf zurückgegriffen« wird. (Eben in solchem Zurückgreifen — in einer »Vergegenwärtigung« — wird es als nach seinem Tode im Strom verblieben bewußt.)

§ 2. Erlebnisgattungen und Einheit des Stromes.

In unseren letzten Beschreibungen mußten wir schon ständig von etwas sprechen, das weder bloße Phase im Strom, noch der gesamte Strom selbst ist: von Einheiten im Strome, die in einer Phase neu einsetzen, sich weiter fortsetzen, während ihr abgelaufener Teil lebendig bleibt, schließlich ein Ende erreichen, aber nach diesem Abschluß sich forterhalten. Nichts anderes als diese Einheiten, die im stetigen Fluß innerhalb einer bestimmten Dauer entstehen, sind die Erlebnisse, die wir in der gewöhnlichen Rede so nennen und mit denen es auch — allerdings in geänderter Auffassungsweise — die Psychologie zu tun hat. Diese Erlebnisse nun (auch das liegt schon in den bisherigen Ausführungen beschlossen) laufen nicht einfach nacheinander ab, sondern es ist eine Mehrheit gleichzeitiger oder nach Teilstrecken ihrer Dauer sich deckender Erlebnisse möglich (und erfahrungsgemäß immer vorhanden). Ein Ton (als reines Empfindungsdatum genommen, nicht als gegenständlicher Ton) hebt an, während zugleich ein Farbendatum im Sehfeld auftaucht, beide bleiben (nach allen ihren Momenten gleich oder auch sich verändernd) eine Weile, aber die Farbenempfindung dauert länger, sie verharrt noch, wenn der Ton bereits abgeklungen ist. Mitten in der Dauer der beiden Daten, in einer Phase ihrer Kontinuität, begann ein Wohlbehagen mich zu durchströmen, es steigerte sich während seiner Dauer zu einer gewissen Höhe und verbleibt nun in dieser eine ganze Zeit bestehen, es ist noch vorhanden, wenn Farbe und Ton längst ins Reich der Vergangenheit versunken sind.

Wir werfen nun die Frage auf, wie die verschieden gearteten Erlebnisse, von denen wir sprachen, zueinander stehen, was sie scheidet und doch wieder zur Einheit eines Stromes verbindet. Wir erkennen, daß die Erlebnisse sich nach scharf getrennten Gattungen sondern: Farbenempfindung, Tonempfindung, sinnliches »Befinden« usw. Innerhalb einer Gattung gibt es Übergänge von einem Datum zum anderen



(abgesehen von den Schwankungen innerhalb eines und desselben Datums, etwa der Zu- und Abnahme an Intensität), und zwar kontinuierliche oder nicht kontinuierliche Übergänge: ein Ton kann stetig in einen anderen übergehen in einem kontinuierlichen Änderungsverlauf, in dem er ständig wechselnde Qualitäten durchläuft, oder er kann sprunghaft wechseln; ebenso kann Rot stetig in Blau übergehen, ein Wohlbehagen in Mißbehagen. Aber wesensmäßig ausgeschlossen ist ein Übergang aus einer Gattung in die andere, niemals kann ein Ton in eine Farbe, eine Farbe in Schmerz oder Lust sich wandeln; es gibt hier keinerlei vermittelnde Qualitäten.

Was nun die einzelnen Erlebnisgattungen selbst anbetrifft, so gibt es solche, die in einem Bewußtsein, wenn überhaupt, dann stetig vertreten sind, die Daten einer solchen Gattung bilden ein kontinuierliches »Feld«. Es ist wohl ein Bewußtsein ohne »Gehörsfeld«, ein Bewußtsein, in dem keinerlei Töne auftreten, denkbar. Aber es ist nicht denkbar, daß ein Gehörsfeld, das eine Zeitlang von Tönen erfüllt war, plötzlich aufhört. Wohl verstanden: es ist nicht nötig, daß das Gehörsfeld stetig mit Tönen erfüllt sei; ein Tönen kann in Stille übergehen, und nicht bloß in ein Minimum von Tönen, sondern in absolute Stille. Aber auch Stille ist eine Ausfüllung des Gehörsfeldes, es ist nun leer, aber eben leer von Tönen und nicht etwa von Farben oder sonst etwas; es ist leer, aber nicht verschwunden. Das gilt auch für die andern besprochenen Erlebnisgattungen. Immer »befinde« ich mich z. B. »irgendwie«, und auch der Indifferenzzustand, in dem mir weder wohl noch übel ist, ist ein ganz bestimmter Zustand und nicht etwa ein »Nichtbefinden«.

Von der »Leere« eines Feldes ist der Fall zu unterscheiden, wo ich mich aus einer Sinnessphäre »zurückgezogen« habe, so daß sie gar nicht mehr »für mich vorhanden« ist. Ich bin z. B. in einen Gedankengang vertieft und höre nicht, was um mich herum vorgeht. Fast könnte es so scheinen, als wäre hier die Kontinuität des Gehörsfeldes durchbrochen; in Wahrheit zeigt es auch in diesem Fall keine Lücke, oder vielmehr: die Lücke schließt sich nachträglich, sobald ich die Tore meiner Sinne wieder öffne; das Geräusch des Teppichklopfens, das ich soeben vernehme und das mir bisher entgangen war, gibt sich mir nicht als soeben beginnend, sondern als schon vordem gewesen,[1]) wenn ich es auch jetzt erst als Teppichklopfen erfasse,

1) Vgl. H. Conrad-Martius, »Zur Ontologie und Erscheinungslehre der realen Außenwelt«. Jahrbuch für Philosophie und phänomen. Forschung III, S. 458ff. und S. 498ff.

während ich es vorher weder als irgend etwas auffaßte, noch überhaupt gegenständlich vor mir hatte: als pures Sinnesdatum aber war es zuvor schon da. Ich nehme gleichsam einen Faden auf, den ich verloren hatte, und indem ich ihn wieder aufnehme, bemerke ich, daß das Feld während der Dauer, in der ich es außer acht ließ, kontinuierlich erfüllt war, wenn ich auch vielleicht die Bestimmtheit der Ausfüllung nicht für die ganze Dauer wiederherstellen kann. Und Stille ist nur eine der verschiedenen möglichen Ausfüllungen des Gehörsfeldes während der Dauer der Nichtbeachtung.

Nicht alle Sinnesdaten haben die Eigentümlichkeit, sich zu »Feldern« zusammenzuschließen. Es gibt sicher kein Geruchs- und Geschmacksfeld analog dem Gesichts- und Gehörsfeld, und auch ob von einem Tastfeld im selben Sinne gesprochen werden kann, möchten wir dahingestellt lassen.

Betrachtet man die völlige Getrenntheit der verschiedenen »Felder«, so könnte es scheinen, als ob der einheitliche Erlebnisstrom, von dem wir anfangs sprachen, sich in eine Reihe von Teilstömen auflöste, nämlich in die Erlebniskontinua bzw. die sporadisch auftretenden Erlebnisse der einzelnen Gattungen. Das ist aber nur Schein, und die Rede von *einem* Strom hat ihr unantastbares Recht. Denn jede Phase im Strom hat den Charakter eines einzigen Zeugungsimpulses, von dem alles sich nährt, das in lebendigem Werden diese Phase passiert: die Erlebniseinheiten *aller* Gattungen, die gerade im Entstehen begriffen sind. Man kann auch sagen, der Strom ist *einer*, weil er *einem Ich* entströmt. Denn was aus der Vergangenheit in die Zukunft hineinlebt, in jedem Moment neues Leben aus sich hervorspringen fühlt und den ganzen Schweif des vergangenen mit sich trägt — das ist das Ich.

### § 3. Berührungs-Assoziation.

Dieses *Zusammen* verschiedenartiger Erlebnisse in einer Momentanphase ist die *ursprünglichste und erste Art der Verbindung von Erlebnissen* (während bei dem Werden von Erlebnissen aus kontinuierlich ineinander überfließenden Phasen die Rede von Verbindung noch gar keinen Sinn hat): es ist das, was der Rede von »*Berührungs-Assoziation*« phänomenal zugrunde liegt. Denn es ist ohne weiteres verständlich, daß das, was zusammen entsprang oder überhaupt in einem Moment zusammen war, auch zusammen in die Vergangenheit rückt und in allen besprochenen Wandlungen seines Seins (dem Sterben, dem Versinken und

dem Wiederauftauchen) einen »Komplex« bildet; verständlich ist es also auch, daß alle Erlebnisse dieses Komplexes mit »geweckt« werden, wenn man sich eines davon »ins Gedächtnis zurückruft« — ein Phänomen, das übrigens für ein ohne alle »Aktivität« in einer Richtung verlaufendes Bewußtsein, wie wir es bisher annahmen, noch nicht in Betracht kommt.

Es ist ferner ohne weiteres ersichtlich, daß diese Komplexbildung nicht nur bei einer Berührung im »Zusammen«, sondern auch im »Nacheinander« statt hat. Die Phasen, die in einem Moment im Bewußtsein vereinigt sind, sind ja nichts, was für sich besteht oder bestehen könnte, sondern sind nur innerhalb des Ganzen, das sie aufbauen, der Erlebniseinheit, es können also nicht isolierte Phasen, sondern nur die dauernden Erlebnisse, denen sie angehören, in einen Komplex eingehen. Warum nun beim Wiederauftauchen eines Erlebnisses nicht der gesamte Erlebnisstrom — der sich doch in seinem Abfluß als Einheit konstituiert — wieder abläuft, das kann an dieser Stelle nicht erörtert werden. Ebenso muß die Besprechung der anderen Arten von Assoziation, die in der Psychologie behandelt werden, für eine spätere Stelle aufgespart bleiben.[1]) Jedenfalls ist diese Art der »Assoziation« keinerlei kausales Geschehen; das Entstehen eines Komplexes ist ein reines Werden — wie das Werden eines Erlebnisses — und kein Bewirktwerden, und auch das Wachwerden des gesamten Komplexes beim Wiederauftauchen eines Teils ist kein kausales Erzeugtwerden.

### § 4. Kausale Bedingtheit der Erlebnisse.

Dieses Einswerden der zusammen auftretenden Erlebnisse, die Komplexbildung, ist aber nicht das einzige, was bei ihrem gemeinsamen Auftreten im Strom festzustellen ist. Es gibt daneben eine Art der »Beeinflussung« gleichzeitig auftretender Erlebnisse, ein Betroffenwerden in ihrem Seins-Bestande, und zwar ist es eine ganz bestimmte Erlebnisschicht, die hier als »wirkende« erscheint: jeder Wandel in der Sphäre des »Sichbefindens«, wie wir vorhin sagten, oder der Lebensgefühle (wie wir mit Rücksicht auf die Rolle, die sie spielen, jetzt sagen wollen) bedingt einen Wandel im gesamten Ablauf des gleichzeitigen Erlebens. Wenn ich mich matt fühle, so scheint der Strom des Lebens gleichsam zu stocken, träge schleicht er dahin, und alles, was in den verschiedenen Sinnesfeldern auftritt, wird davon betroffen, die Farben sind gleichsam farblos, die

1) Vgl. S. 39, sowie Teil V, § 5.

Töne klanglos, und jeder »Eindruck« – jedes Datum, das dem Lebensstrom sozusagen wider Willen aufgenötigt wird – ist schmerzlich, unlustvoll, jede Farbe, jeder Ton, jede Berührung »tut weh«. Schwindet die Mattigkeit, so tritt auch in den anderen Sphären ein Wandel ein, und in dem Moment, wo sie in Frische übergeht, beginnt der Strom lebhaft zu pulsieren, hemmungslos treibt er vorwärts, und alles, was darin auftritt, trägt den Hauch der Frische und Freudigkeit. Ohne Zweifel haben wir ein Recht, dieses Phänomen als Kausalität der Erlebnissphäre in Anspruch zu nehmen, als ein Analogon der Kausalität im Reiche der physischen Natur, und zwar des Grundfalls der Kausalität (auf den die Physik alle anderen Kausalverhältnisse zurückzuführen sucht): des mechanischen Wirkens. Wie eine rollende Kugel eine andere, auf die sie stößt, in Bewegung setzt, wie die ausgelöste Bewegung in Richtung und Geschwindigkeit abhängt von der »Wucht« des Anpralls, von der Richtung und Geschwindigkeit der auslösenden Bewegung – so bestimmt der »Anstoß«, der von der Lebenssphäre ausgeht, die Art des Ablaufs des sonstigen Erlebens, und nicht nur die Qualität, sondern auch die »Stärke« der Wirkung hängt von der Ursache ab, nur daß die Stärke hier nicht meßbar ist wie im Gebiet der physischen Natur. Wir unterscheiden bei der mechanischen Kausalität ein verursachendes Geschehen – die Bewegung der einen Kugel –, ein verursachtes Geschehen – die Bewegung der anderen Kugel –, und ein Ereignis, das zwischen beiden vermittelt und das wir speziell als »Ursache« bezeichnen können: daß die eine Kugel auf die andere stößt. Von der Beschaffenheit des verursachenden Geschehens hängt die Beschaffenheit der Ursache und fernerhin die des verursachten Geschehens (der »Wirkung«) ab, verursachendes und verursachtes Geschehen aber sind in ihrer Beschaffenheit bedingt durch die Eigenart der Substrate dieses Geschehens.

Bei der Erlebniskausalität haben wir die »Ursache« darin zu sehen, daß in der Lebenssphäre ein Wandel eintritt. Dem verursachenden und verursachten Geschehen entspricht das jeweilige Lebensgefühl und der Ablauf des sonstigen Erlebens. Aber während in der physischen Natur das verursachende Geschehen unabhängig von dem Ereignis auftritt, das zur Auslösung des verursachten Geschehens führt und ohne den Eintritt eines solchen Ereignisses wirkungslos verlaufen würde, ist in der Erlebnissphäre das Ereignis, das wir speziell als Ursache bezeichnen, nicht zwischengeschaltet zwischen verursachendes und verursachtes Geschehen,



sondern bedingt das verursachende Geschehen, und es ist unmöglich, daß dieses »wirkungslos« verläuft. Hier haben wir also einen ersten Unterschied zwischen mechanischer und Erlebniskausalität. Darin aber stimmen beide Arten des Wirkens überein, daß die Wirkung unmöglich unterbleiben kann, wenn Ursache und verursachendes Geschehen eingetreten sind, und in dem Augenblick einsetzt, wo das der Fall ist. Und in beiden Fällen ist die Wirkung auch ihrer materiellen Beschaffenheit nach eine notwendige: so wenig man sich denken kann, daß eine Kugel, die nach unten geschleudert wird, infolge des Wurfes nach oben steigt, so wenig ist es denkbar, daß Mattigkeit den Bewußtseinsstrom »belebt«.

Es ließe sich zeigen, daß die eigentümliche »Notwendigkeit« eine Besonderheit der mechanischen Kausalzusammenhänge ist und nicht allen physischen Kausalzusammenhängen zukommt. Daß z. B. das Anstreichen einer Darmsaite von bestimmter Länge einen Ton von bestimmter Höhe hervorruft, ist durchaus nicht als Notwendigkeit einzusehen. Die Erforschung dieser Verhältnisse muß natürlich speziellen Untersuchungen über die physische Natur überlassen werden.

Dagegen stoßen wir wieder auf Unterschiede, wenn wir uns nach den Substraten des Geschehens umsehen. In der physischen Natur sind es »Dinge«, substanzielle Einheiten, die in kausalen Beziehungen stehen und für die das kausale Geschehen zugleich konstitutiv ist. Das, was dort als Ursache und Wirkung auftritt, sind Ereignisse, die sich mit Dingen zutragen, und Zuständlichkeitsänderungen von Dingen; in diesen Veränderungen »bekunden« sich die Eigenschaften, die den Seinsbestand des Dinges ausmachen, und die Kenntnis dieser Eigenschaften beschließt andererseits in sich eine Kenntnis der möglichen Wirkungen, die es ausüben und leiden kann.

Wir haben das Kausalverhältnis als eine Verknüpfung von Erlebnissen eingeführt. Diese müssen wir nun etwas näher auf ihren Aufbau hin untersuchen, um zu sehen, ob sie vielleicht die Substrate des Kausalgeschehens sind, analog den Dingen der äußeren Natur. Bisher haben wir sie kennen gelernt als Wellen des Erlebnisstroms, die anheben, sich während einer bestimmten Dauer entfalten und wieder vergehen. Für unsere jetzige Frage kommen wir damit nicht aus. Wir scheiden zunächst an jedem Erlebnis

1. einen Gehalt, der ins Bewußtsein aufgenommen wird (z. B. ein Farbendatum oder ein Wohlbehagen);

2. das Erleben dieses Gehaltes, sein Aufgenommenwerden ins Bewußtsein (das Haben der Empfindung, das Fühlen des Wohlbehagens);



3. das B e w u ß t s e i n von diesem Erleben, das es – in höherem oder niederem Grade – stets begleitet und um dessentwillen das Erleben selbst auch als Bewußtsein bezeichnet wird.

Ad 1 ist zu bemerken, daß es im Bereich der Erlebnisgehalte – wie die gewählten Beispiele deutlich zeigen – einen radikalen Unterschied gibt: den Unterschied ichfremder Daten (der Empfindungsdaten) und »ichlicher« (wie das Wohlbehagen es ist). Die einen stehen dem Ich gegenüber, die andern liegen auf Subjektseite. Würden wir transzendente Objekte mit in Betracht ziehen, so würden wir dort einem entsprechenden Unterschied begegnen: es gibt solche, denen idealiter Erlebnisse mit ichfremdem Gehalt entsprechen, und andere, zu deren adäquater Erfassung ein Erlebnis mit ichlichem Gehalt gehört. Auf der einen Seite stehen »Sachen«, auf der andern z. B. Werte.[1])

Den verschiedenen Gehalten entsprechen Unterschiede des Erlebens (das H a b e n der Empfindungen, das F ü h l e n der Ichzuständlichkeiten). Im übrigen zeigt das Erleben jeder Art Unterschiede der S p a n n u n g: ich kann mit größerer oder geringerer Intensität einem ichfremden Gehalt zugewendet, einem ichlichen Gehalt hingegeben sein. Der ichfremde Gehalt tritt bei größerer Spannung klarer, schärfer hervor, der ichliche nimmt ausschließlicher von mir Besitz. Die Intensität des Erlebens ist natürlich nicht zu verwechseln mit der Intensität des Gehaltes. Das intensive Empfinden eines Rot braucht kein Empfinden eines intensiven Rot zu sein, die intensive Hingabe an einen Schmerz keine Hingabe an einen intensiven Schmerz. Die Spannungsunterschiede des Erlebens fallen auch nicht zusammen mit dem Gegensatz von Vordergrund- und Hintergrunderlebnissen (von in vorzüglicher, eigentlicher Weise und nebenbei vollzogenen). Das Vordergrunderlebnis erfordert zwar an sich eine höhere Spannung als das Hintergrunderlebnis, aber läßt selbst noch beliebig viele Gradabstufungen zu. Vordergrund- und Hintergrunderlebnis können nicht durch Änderung ihres Spannungsgrades in einander übergeführt werden. Bei größerer Angespanntheit des Erlebens zeigen Vordergrund- und Hintergrunderlebnis gesteigerte Spannung, aber jedes in seiner Weise. Ähnlich wie bei hellerer Beleuchtung helle und dunkle Farben heller erscheinen, ohne daß

1) v. Hildebrand will den Terminus »Erlebnis« auf Erlebnisse mit ichlichem Gehalt einschränken. (Vgl. Idee der sittlichen Handlung, Bd. III dieses Jahrbuches, S. 139.) Wir brauchen aber hier die weitere Bedeutung.



man durch Beleuchtungsänderung am Verhältnis der spezifischen Helligkeiten etwas ändern könnte.

Den Spannungsgraden des Erlebens entsprechen Helligkeitsunterschiede des Bewußtseins. Je intensiver das Erleben, desto lichter, wacher ist das Bewußtsein von ihm. Dabei wird recht deutlich, daß dieses Bewußtsein, das wir als Komponente des Erlebnisses in Anspruch nehmen, nicht selbst ein Erlebnis, ein Akt erfassender Reflexion ist. Denn je intensiver das Erleben ist, desto »ungeteilter« pflegen wir in ihm »aufzugehen«, desto weniger gestattet es das Abspalten einer Reflexion, während das Bewußtsein, das kein Gegenständlich-haben ist, eben dann gesteigert ist. Es gibt auch eine intensive Reflexion, ein angespanntes Hinsehen auf die Erlebnisse, die in diesem Fall durchaus nicht gespannt zu sein brauchen. Sie ist dann in hohem Grade »bewußt«, wobei dieses Bewußtsein von der Reflexion nicht selbst wieder eine Reflexion ist. Wir können auf diese Verhältnisse hier nicht näher eingehen, weil sie für die Frage, die uns jetzt beschäftigt, für die Aufsuchung der Stelle im Erlebnis, an der die Kausalität angreift, nicht von Belang sind.

Es scheint, daß von den aufgezeigten Komponenten des Erlebnisses das Erleben es ist, das in erster Linie von der Beschaffenheit und den Veränderungen der Lebenssphäre betroffen wird. Seine Spannung ist gering, wenn ich matt bin, und steigt mit zunehmender Frische. Wenn wir es mit meßbaren Größen zu tun hätten, so ließe sich jeder Stufe der Lebensfrische ein bestimmter Intensitätsgrad des Erlebens zuordnen. Erst sekundär werden einerseits das Bewußtsein, andererseits die Gehalte mit betroffen. Mit steigender Frische erhöht sich die Bewußtheit des Erlebens und ebenso die Klarheit, Abgehobenheit, wir sagen geradezu die »Lebendigkeit« der Gehalte.

Hier gilt es aber vorsichtig zu sein. Wir dürfen Frische und Mattigkeit, die uns als Beispiele dienten, nicht als einzige Unterschiede der Lebenssphäre ansehen. Es scheint allerdings, daß wir es mit einem Kontinuum von Lebendigkeitsstufen zu tun haben, innerhalb dessen Frische und Mattigkeit eine ähnliche Stellung einnehmen wie Wärme und Kälte im Bereich der Temperatur und Größe und Kleinheit auf dem Gebiet der Größen. Aber es handelt sich doch nicht um eine einfache Skala mit zwei einander entgegengesetzten Eindrucksqualitäten. Es gibt außer der Frische und Mattigkeit z. B. die Zustände der Überwachheit und der Reizbarkeit, in denen die Sinne und die Empfänglichkeit für alle Eindrücke geschärft erscheinen.

Nehmen wir zunächst den Zustand der »Überwachheit« oder »Fieberhaftigkeit«, wie er sich etwa bei hoher Erregung, z. B. bei verantwortungsvoller Tätigkeit auf gefahrvollem Posten oder sonst in entscheidenden Momenten des Lebens einstellt, oder auch unter der Einwirkung von aufpeitschenden Genußmitteln wie Nikotin, Koffein u. dgl. (Auf die psychophysischen Zusammenhänge kommt es uns hier gar nicht an, wir geben die Beispiele nur als Hinweis auf die reine Bewußtseinszuständlichkeit, die wir im Auge haben.) Wenn ein solcher Zustand einsetzt, beginnt das Erleben rasch zu pulsieren, es erreicht äußerst hohe Spannungsgrade, alle Eindrücke werden mit größter Leichtigkeit aufgenommen, alle Tätigkeiten reibungslos vollzogen, das Bewußtsein ist wach und hell, die Gehalte zeigen den Glanz der vollen Lebendigkeit. Doch ist es nicht Frische, die diese Lebendigkeit hervorruft. Die Frische ist wie ein stetig fließender Born, dem starke, ruhige Erlebniswellen entströmen, die Fieberhaftigkeit ein rastloser Sprudel, der den Strom des Erlebens vorwärts treibt. Die Frische, wenn sie den Erlebnisfluß eine Weile gespeist hat, geht über in wohlige Ermattung, die den Strom stocken und gegen äußere Einflüsse sich absperren läßt. Der Fieberhaftigkeit folgt Erschöpfung, die keine wohltuende Entspannung ist, in der noch etwas von der Unrast des Fiebers nachzittert, ein schmerzhaftes Zucken, das nicht zur Ruhe kommen kann. Hier herrscht jene gesteigerte Empfindlichkeit, die wir zuvor erwähnten: die Eindrücke gleiten nicht einfach ab, bleiben nicht stumpf wie bei der gesunden Ermattung, sie werden auch nicht leicht und freudig aufgenommen, wie bei der Frische, sondern zwingen sich dem wehrlosen Bewußtsein auf und tun ihm weh. Das Erleben pulsiert jetzt nicht rasch, sondern stockt wie bei aller Mattigkeit, aber es ist nicht verschlossen gegen Eindrücke, man kann es nicht aufnahmefähig nennen, sondern nur unfähig, sich gegen die Eindrücke zu verschließen. Die Bewußtheit dieses gleichsam zwangsweisen Erlebens ist eine hohe, unterscheidet sich aber von der des angespannten Erlebens dadurch, daß sie leicht übergeht in eine Reflexion, in ein zuschauendes Verhalten gegenüber dem, was »mit mir geschieht«. Die Erlebnisgehalte (als sich aufdrängend erlebt) sind klar und deutlich abgehoben, aber alle mit einem unlustvollen Beigeschmack behaftet, im Gegensatz zum Zustand der Frische oder der Fieberhaftigkeit. Die Farbe, die das frische Erleben als angenehm leuchtend aufnimmt, während sie das matte gleichsam verschleiert sieht, erscheint hier peinigend grell. Was dort als Berührung emp-

funden wird bzw. ganz abgleitet, wird hier zum peinigenden Schmerz.

In solchem Zustand werden uns evtl. Eindrücke zugänglich, deren wir sonst gar nicht habhaft werden können, und diese Bereicherung des Erlebens kann uns geradezu als eine Lebenssteigerung erscheinen und uns über den »wahren« Zustand, in dem wir uns befinden, hinwegtäuschen.

Diese Unterscheidung von »wahren« und »scheinbaren« Zuständen, die sich hier aufdrängt, nötigt uns, über die Sphäre, in der wir unsere Betrachtung bisher gehalten haben, hinauszugehen und ein ganz neues Gebiet in unseren Gesichtskreis zu ziehen.

## II. Psychische Realität und Kausalität.

### § 1. Bewußtsein und Psychisches.

Wir sprachen bisher von Lebens*gefühlen* und Lebens*zuständen*. Genau besehen bedeuten beide Ausdrücke nicht dasselbe. Die Lebenszustände bewußter Wesen pflegen sich bewußtseinsmäßig geltend zu machen, und ein solches Bewußtsein von einer Lebenszuständlichkeit, ihr Erlebtwerden, ist ein Lebensgefühl. Es ist aber auch möglich, daß Lebenszustände auftreten, ohne sich in Lebensgefühlen kundzutun. Eine Mattigkeit kann vorhanden sein (sich evtl. anderen durch mein Äußeres verraten), ohne daß ich selbst etwas davon weiß. In einem Erregungszustand oder während einer angespannten Tätigkeit, der ich ganz hingegeben bin, kommt es mir evtl. gar nicht zum Bewußtsein, wie ich mich befinde. Und erst wenn mit dem Aufhören der Anspannung ein Zustand völliger Erschöpfung eintritt — nun völlig bewußt —, merke ich, indem ich ihn mir zur Gegebenheit bringe, daß er schon vorher bestanden hat und daß jene Anspannung mich unverhältnismäßig viel gekostet hat. Eine solche Zuständlichkeit, die nicht gefühlt wird, nicht »zum Bewußtsein kommt«, darf natürlich nicht mehr als Bewußtseinszuständlichkeit, als Erlebnis, in Anspruch genommen werden. Sie ist dem Erleben gegenüber ein Transzendentes, das sich in ihm bekundet. Und wenn sie in einem Lebensgefühl zum Bewußtsein kommt, so ist dies Bewußt-werden nicht zu verwechseln mit dem Erleben eines immanenten Gehaltes oder mit dem Bewußtsein von diesem Erleben, das ihm als ein konstitutives Moment innewohnt. Wenn ich mich frisch fühle, so täusche ich mich weder über den Gehalt dieses Gefühls — den ich eben als Frische bezeichne —, noch täuscht mich mein Bewußtsein von diesem Erleben. Ich fühle unzweifelhaft, wenn

ich mir dessen bewußt bin, und ich fühle Frische und nichts anderes, wenn ich eben dieses Gefühl habe. Aber es ist wohl möglich, daß ich mich frisch fühle, ohne daß der Zustand der Frische wirklich vorhanden ist; über ihn kann mich die Zukunft eines Besseren belehren. In den Lebensgefühlen als immanenten Gehalten bekunden sich — ähnlich wie in den ichfremden Daten — Beschaffenheiten einer Realität, ihre Zuständlichkeiten und Eigenschaften. Wie sich in Farbenempfindungen die Farbe eines Dinges als seine augenblickliche optische Zuständlichkeit bekundet und im Wechsel solcher Zuständlichkeiten die dauernde optische Eigenschaft, so bekundet sich im Lebensgefühl eine augenblickliche Beschaffenheit meines Ich — seine Lebenszuständlichkeit — und im Wechsel solcher Beschaffenheiten eine dauernde reale Eigenschaft: die Lebenskraft.[1]) Das Ich, das im Besitz dieser realen Eigenschaft ist, darf natürlich nicht verwechselt

1) Was Th. Lipps in seinem »Leitfaden der Psychologie« (3. Auflage 1909, S. 80ff. und 124ff.) über »psychische Kraft« ausführt, deckt sich bis zu einem gewissen Grade mit unserer Analyse der Lebenskraft, wie überhaupt die dort vertretene Auffassung der Psychologie der unsern recht nahe steht. Eine Auseinandersetzung, die Übereinstimmendes und Trennendes genau feststellen könnte, ist im Rahmen dieser Arbeit leider nicht möglich. Ich will hier nur noch, um die Übereinstimmung darzutun, eine charakteristische Stelle aus einer Lipps nahestehenden Abhandlung anführen: » . . . selbst schwache Empfindungsinhalte vermögen wir, sofern wir frisch sind und keine stärkeren oder doch gleichstarken Inhalte gleichzeitig im Bewußtsein stehen, recht deutlich aufzufassen und uns stärker und fester einzuprägen, als erheblich stärkere Eindrücke, wenn wir ermüdet sind oder wenn noch stärkere Inhalte unsere Aufmerksamkeit auf sich lenken . . . . Wenn wir uns weiterhin erinnern, daß Reize, die objektiv nach Qualität wie Quantität völlig gleich sind (die objektive Betrachtung spielt natürlich für uns keine Rolle), doch zu verschiedenen Zeiten verschieden auf uns wirken, das eine Mal uns wenig bemühen, das andere Mal uns ganz in Anspruch nehmen, so sehen wir uns auch dadurch zu der Annahme gedrängt, daß zu dem vom Reiz hervorgerufenen psychophysischen Vorgang noch etwas hinzutreten muß. Die Gesamtpsyche muß ihm entgegenkommen, muß auch etwas beisteuern, muß ihm die Möglichkeit geben, sich zur Geltung zu bringen. Es ist, als ob er aus einem Vorrat schöpfe, der sich in der Dauer der Betätigung aufbraucht, der in den Zuständen der körperlichen Ermüdung und der Krankheit geringer ist und rascher sich erschöpft, der sich durch Ruhe und Nahrung wieder ergänzt. Wir wollen dieses nicht näher beschreibbare, aber quantitativ begrenzte Etwas, das zu einer von einem Reiz herbeigeführten Erregung hinzukommen muß, in und durch diese, um einen kaufmännischen Ausdruck zu gebrauchen, erst flüssig gemacht werden muß, damit ein psychischer Vorgang, vor allem ein bewußter Vorgang, entstehen kann, im Anschluß an Lipps psychische Kraft nennen. (Offner »Das Gedächtnis«, S. 44.)

werden mit dem reinen Ich, dem als Ausstrahlungspunkt der reinen Erlebnisse ursprünglich erlebten. Es ist nur als Träger seiner Eigenschaften erfaßt, als eine transzendente Realität, die durch Bekundung in immanenten Daten zur Gegebenheit kommt, aber niemals selbst immanent wird. Wir werden dies reale Ich, seine Eigenschaften und Zuständlichkeiten als das Psychische bezeichnen und sehen nun, daß Bewußtsein und Psychisches grundwesentlich voneinander unterschieden sind: Bewußtsein als Reich des »bewußten« reinen Erlebens und das Psychische als ein Bereich der sich in Erlebnissen und Erlebnisgehalten bekundenden transzendenten Realität. Auf die Abgrenzung dieser Realität gegenüber der physischen und sonstigen etwa bestehenden müssen wir hier verzichten. Sie kommt für uns an dieser Stelle nur in Betracht, soweit unsere Kausalitätsuntersuchung davon betroffen wird bzw. soweit wir genötigt sind, unsere Untersuchung auf diesem neuen Boden fortzusetzen. Als das eigentlich verursachende Geschehen erscheinen uns nun nicht mehr die Lebensgefühle, sondern die sich in ihnen bekundenden Modi der Lebenskraft. Die wechselnden Lebenszuständlichkeiten bedeuten ein Mehr oder Minder an Lebenskraft, und dem entsprechen verschiedene Lebensgefühle als »Bekundungen«. Wie bei aller transzendenten Auffassung, aller Erfahrung durch Bekundung, Täuschungen möglich sind, so auch hier. Lebensgefühle, denen keine »objektive Bedeutung« zukommt, können mich über den wahren Zustand meiner Lebenskraft täuschen, ähnlich wie »rein subjektive« Daten mir — etwa im Falle der Halluzination — ein Ding erscheinen lassen, das in Wirklichkeit gar nicht existiert. Die Möglichkeit solcher Täuschungen und ihrer Aufhebung verständlich zu machen, ist Aufgabe einer erkenntniskritischen Betrachtung der inneren Wahrnehmung und darf uns hier nicht weiter beschäftigen.[1])

Dagegen müssen wir untersuchen, ob nicht den »wahren« Ursachen, die wir hinter den Lebensgefühlen als ihren Erscheinungen entdeckten, auch wahre — d. h. psychisch-reale — Wirkungen entsprechen, als deren Erscheinung das zu gelten hat, was wir bisher als Wirkung ansahen. Nach unserer Analyse der Erlebnisse erschien uns das Erleben als der Punkt, in dem die Kausalität angreift.[2]) Das war zutreffend, solange uns »Kausalität« das bestimmt geartete

1) M. Scheler behandelt dieses Thema in den »Idolen der Selbsterkenntnis«, Abhandlungen und Aufsätze, Bd. II, 1915.

2) Wir werden allerdings sehen, daß es auch ein primäres Betroffenwerden von Erlebnisgehalten gibt. Vgl. Seite 67.

phänomenale Abhängigkeitsverhältnis von Lebensgefühlen und sonstigen Erlebnissen war. Nun, wo wir ein reales Substrat des Wirkens gefunden haben, kann natürlich kein reines Erlebnis bzw. kein Moment an ihm als Glied in das kausale Geschehen mit eingehen. Die Realität übt keine Wirkungen auf das reine Erleben. Aber die Erlebnisse selbst und z. T. auch ihre Gehalte sind Bekundungen realer Zuständlichkeiten und Eigenschaften wie die Lebensgefühle. In den Empfindungen – genauer gesprochen: im Haben der Empfindungen – bekundet sich die Aufnahmefähigkeit des Subjekts, und zwar zunächst als eine augenblickliche Zuständlichkeit; indem aber je nach der Eigentümlichkeit der Gehalte und ihres Erlebens eine verschiedene Aufnahmefähigkeit zur Gegebenheit kommt, erscheinen die wechselnden Zuständlichkeiten als modi und zugleich als Bekundungen einer dauernden Eigenschaft, die in der üblichen Redeweise gleichfalls als Aufnahmefähigkeit bezeichnet wird: die dauernde Eigenschaft in wechselnder Zuständlichkeit. Und diese dauernde Eigenschaft ist es, deren wechselnde modi von den wechselnden Lebenszuständen abhängen oder bewirkt werden. In der phänomenalen Kausalität der Erlebnissphäre bekundet sich die reale Kausalität des Psychischen. Die dauernden Eigenschaften des realen Ich oder des psychischen Individuums erscheinen als Substrate des psychischen Kausalgeschehens, das in einem geregelten Wechsel der modi dieser Eigenschaften besteht, und zwar so, daß eine bestimmte Eigenschaft – die Lebenskraft – ausgezeichnet ist als den modus der anderen durch ihre jeweiligen modi bedingend und wiederum in ihren Zuständen von ihnen her bedingt. Daß der Lebenskraft Kräfte zugeführt oder entzogen werden, ist »Ursache« des psychischen Geschehens. Die »Wirkung« besteht in den Veränderungen der andern psychischen Eigenschaften. Eine direkte kausale Abhängigkeit anderer Eigenschaften voneinander, ohne Vermittlung der Lebenskraft, gibt es nicht. Die Aufnahmefähigkeit für Farben z. B. kann durch die Aufnahmefähigkeit für Töne weder gesteigert noch gemindert werden. Aber beide können miteinander gesteigert werden durch eine von beiden unabhängige Steigerung der Lebenskraft. Oder durch die Betätigung der einen kann die Lebenskraft und dadurch wiederum die andere gemindert werden.

Anscheinend unterscheidet sich die psychische Kausalität von der physischen, insofern dort die Einheit des kausalen Geschehens den Gesamtzusammenhang der materiellen Natur durchwaltet, aus dem sich einzelne Dinge als Zentren des Geschehens herausheben, während



wir hier auf die psychischen Zustände eines Individuums beschränkt sind, das als Substrat des kausalen Geschehens der Gesamtheit der Materie entspricht, während seine Eigenschaften sich als einzelne dinganaloge Zentren herausheben.[1]) Ob dieses Individuum einbezogen ist in den Zusammenhang der materiellen Natur und damit das psychische Kausalgeschehen sich dem physischen einordnet; ob ferner der psychische Kausalzusammenhang übergreift auf andere Individuen und die Gesamtheit alles psychischen Geschehens umspannt und in welcher Weise: über all das können wir natürlich vor näherer Untersuchung gar nichts sagen, und es liegt vorläufig außerhalb des Kreises unserer Betrachtungen. Bisher gab sich uns die Psyche eines Individuums als eine Welt für sich wie die materielle Natur; wir konnten sie betrachten, ohne auf ihre etwaigen Beziehungen zu andern Welten Rücksicht zu nehmen, und wir haben noch bei weitem nicht erschöpft, was uns solche isolierende Betrachtung lehren kann.

### § 2. Der psychische Mechanismus.

Neue Aufschlüsse über die phänomenalen und realen Kausalverhältnisse werden wir gewinnen, wenn wir den Bereich der Aktivität heranziehen, den wir bisher gar nicht berücksichtigt haben. Zuvor können wir aber die Analyse der Kausalität noch in dem beschränkten Kreis unserer Betrachtung nach einer wichtigen Seite hin ergänzen. Vorläufig haben wir die Lebenssphäre immer als das Bedingende genommen, von dem Rhythmus und Färbung des Erlebens abhängt. Offenbar ist das eine einseitige Betrachtung, die dem vorliegenden Verhältnis nicht voll gerecht wird. Wir haben hervorgehoben, daß die Erlebnisse aus der Lebenssphäre gespeist werden und von ihrem jeweiligen modus abhängen. Offenbar ist es nur die Kehrseite davon, daß die Erlebnisse spürbar an der Lebenssphäre zehren und so ihrerseits einen Wandel in ihr hervorrufen. Ein jedes Erlebnis — bzw. die reale Zuständlichkeit, die es bekundet — kostet einen gewissen Aufwand an Lebenskraft; es zehrt an ihr, und indem es sie vermindert, muß es auch eine veränderte Bekundung ihres veränderten modus herbeiführen; es ist z. B. imstande, einen Übergang von Frische in Mattigkeit hervorzurufen. Wir haben hier in der Tat eine Art »Rückwirkung«, sie bedeutet

1) Natürlich darf die Analogie nicht auf die Spitze getrieben werden, sie läßt sich in anderer Richtung nicht durchführen. Betrachten wir das psychische Individuum als »Träger« seiner Eigenschaften, so findet es sein Analogon offenbar im einzelnen Dinge.

aber nichts Neues gegenüber sonstigen Kausalverhältnissen. Wenn eine rollende Kugel auf eine andere stößt und ihr eine Bewegung erteilt, so verliert sie selbst durch den Stoß etwas von der Wucht, mit der sie ihn ausübte, ihre eigene Bewegung erlahmt. Überall, wo ein Geschehen ein anderes auslöst, findet ein »Energie-Umsatz« statt, büßt das wirkende Ding zugunsten des leidenden etwas ein. Das ist eine Doppelseitigkeit, die allem Kausalgeschehen eigen ist. In unserem Fall ist etwa eine Zunahme der Lebenskraft verursachendes Geschehen, eine Steigerung der Spannung des Erlebens — bzw. der in ihm sich bekundenden psychischen Zuständlichkeit — seine Wirkung. Die stärkere Anspannung des Erlebens führt ihrerseits eine Minderung der Lebenskraft herbei: darin besteht die Rückwirkung. Wir erkennen darin zugleich eine Ursache für weiteres Geschehen: daß die Lebenskraft eine Minderung erfährt, das bewirkt eine Herabsetzung des Spannungsgrades für das neue Erleben. Das gesamte psychische Kausalgeschehen läßt sich auffassen als ein Umsatz von Lebenskraft in aktuelles Erleben, und als Inanspruchnahme der Lebenskraft durch aktuelles Erleben. Die Lebenskraft und ihre modi nehmen also im Aufbau der Psyche eine ganz einzigartige Stellung ein.

Die Lebensgefühle sind nicht dem Strom der Erlebnisse einfach einzureihen, und die Lebenszuständlichkeiten nicht den psychischen Zuständen. Das zeigt sich auch darin, daß die psychischen Zustände die Kraft, welche sie aus der Lebenssphäre schöpfen, verzehren und erlöschen, wenn diese Kraft verbraucht ist (ob die Möglichkeit besteht, daß ein psychischer Zustand seine Kraft nicht ganz verbraucht, sondern noch andere davon speist, das wird noch zu erörtern sein),[1]) während das bei den Lebensgefühlen nicht der Fall ist. Ein Lebensgefühl, bzw. das Erleben einer Lebenszuständlichkeit, kostet keinen Aufwand an Kraft und würde nicht erlöschen, wenn nicht andere Erlebnisse an dieser Zuständlichkeit zehrten und sie abwandelten. Die Lebenssphäre bildet eine Unterschicht des Erlebnisstroms, den sie trägt und der aus ihr heraus geboren wird. Während in der physischen Natur Kraft nur durch das Geschehen zur Gegebenheit kommt, in das sie eingeht, wird sie hier selbst erfaßt mittels ihrer eigenen erlebten modi und sie wird es um so mehr, je weniger das lebende bzw. erlebende Ich den Erlebnissen der Oberschicht hingegeben ist. Ja, wir können vielleicht einen Bewußtseinstypus fingieren, der ganz auf diese Unterschicht beschränkt wäre.

1) Vgl. Seite 71 ff.

Man kann die Frage aufwerfen, ob die Lebenskraft, die das psychische Leben eines Individuums speist, ein endliches Quantum ist — wenn auch keine meßbare Größe — und ob sie von dem psychischen Leben einfach aufgezehrt wird, oder ob sie sich ergänzt und, wenn das, ob aus sich selbst oder durch Zufuhr von außen. Um dies beantworten zu können, müssen wir den Kreis unserer Betrachtungen über den bisherigen Rahmen hinaus erweitern, müssen wir uns Aufklärung über die Konstitution der Erlebnisse verschaffen, die wir im Bereich der reinen Passivität nicht gewinnen können. Bevor wir dazu übergehen, wollen wir die Analogie der psychischen und physischen Kausalität noch in einem Punkte ergänzen: Wir wollen untersuchen, ob es in der Erlebnissphäre ein allgemeines Kausalgesetz gibt, etwa des Inhalts: alles, was im Erlebnisstrom auftritt, steht unter kausalen Bedingungen (natürlich ist hier nur die Erlebniskausalität gemeint und nicht die Naturkausalität, da wir ja von einer Einbeziehung des Bewußtseins in den Naturzusammenhang noch gar nichts wissen). Darauf ist zu antworten: es ist ein Bewußtsein denkbar, in dem keine Lebensgefühle auftreten, das in ständig gleichem Fluß und Rhythmus dahinfließt; in diesem gäbe es keine Kausalität, mit den Wandlungen der Lebenssphäre entfielen auch die Wandlungen der übrigen Erlebnisse, die wir besprochen haben; es gäbe einen Abfluß von Daten verschiedener Gattung, Qualität, Intensität und Dauer, aber nicht jene Änderungen der »Färbung« und der Spannung des Erlebens, die wir als das spezifisch kausal Bedingte erkannten. Gibt es aber in einem Strom ein »Feld« der Lebensgefühle, so ist es — wie wir aus früheren Betrachtungen wissen — kontinuierlich erfüllt und damit auch kontinuierlich wirksam. Jedes Datum im Strom hat dann seine »Lebensfärbung« und ist mit Beziehung darauf notwendig bedingt. Der Charakter des Stromes als eines stetigen Werdens ergibt dabei einen Unterschied von der physischen Natur. Während dort ein Zustand der »kausalen Ruhe« denkbar ist, indem alle Dinge unverändert verharren, also keinerlei Veränderung und damit auch kein Wirken statthat, gibt es im Erlebnisstrom in keinem Moment Stillstand. Auch die Sphäre der Lebensgefühle ist ein stetiges Fließen, gleichgültig ob dasselbe Lebensgefühl in qualitativer Gleichheit sich forterzeugt oder ob es stetig in ein anderes übergeht. Hier haben wir also ein ununterbrochenes Geschehen und damit auch ein ununterbrochenes Wirken.

Was den Bereich der Wirksamkeit anlangt, so gilt: wirksam ist alles, was lebendig in die Gegenwart hineindauert, gleichgültig wie

weit sein Ansatzpunkt im Strome zurückliegt. Daß eine Mehrheit verursachender Kräfte möglich ist, die zusammen erst eine bestimmte Wirkung auslösen, das werden wir erst an einer späteren Stelle verstehen lernen.[1])

Was wir hier von den phänomenalen Kausalverhältnissen festgestellt haben, das überträgt sich auch auf das reale Wirken in der psychischen Sphäre. Was immer an psychischen Zuständen ins Dasein tritt, tut es dank den Kräften, die es der Lebenskraft entnimmt; es hat in ihr die Grundlage seiner Existenz und wird, solange es existiert, von ihr erhalten. Andere Faktoren mögen mit herangezogen werden müssen, um das Auftreten psychischer Zustände begreiflich zu machen — aber sie ersetzen den kausalen Faktor nicht. Die Abhängigkeit erscheint hier — im Gegensatz zur phänomenalen Sphäre — als eine unlösliche. Dort haben wir zwei verschiedene Reihen von Erlebnissen, deren eine in ihrer Beschaffenheit in charakteristischer Weise durch die andere bestimmt wird. Entfiele diese andere, so würde jene dieser besonderen Bestimmtheit entbehren. Das psychische Leben dagegen erscheint als eine Umsetzung der Lebenskraft und wäre gar nicht denkbar, wenn diese fortfiele. In einem Bewußtsein, das keine Lebenssphäre hätte, würden alle Wirkungsphänomene fortfallen — da es ja ein Wirken der anderen Erlebnisse ohne Vermittlung der Lebenssphäre nicht gibt —, es entfiele aber auch die Möglichkeit der Auffassung der reinen Erlebnisse als Bekundungen realer psychischer Zustände, es würde sich in einem solchen Bewußtsein kein psychisches Individuum konstituieren. Um das klar einzusehen, müssen wir das Verhältnis der psychischen Eigenschaften zur Lebenskraft näher untersuchen, das wir früher nur flüchtig berührten. In den Eigenschaften hatten wir ja die Substrate des psychischen Kausalgeschehens gefunden, und wir hatten auch schon bemerkt, daß die Lebenskraft eine Sonderstellung unter ihnen einnimmt. Die psychischen Eigenschaften im gewöhnlichen Sinne erscheinen sozusagen als verschiedene Ausflüsse der Lebenskraft. Wird sie durch eine solche Eigenschaft stark in Anspruch genommen, so bleibt für andere wenig übrig, und insofern ist eine Wirkung der Eigenschaften aufeinander durch Vermittlung der Lebenskraft festzustellen. Was heißt das aber: Inanspruchnahme der Lebenskraft durch psychische Eigenschaften? Auch von dem aktuellen psychischen Leben, den psychischen Zuständen, haben wir

1) Vgl. Seite 78.



festgestellt, daß die Lebenskraft sich darin aufbraucht. Offenbar sind das nicht zweierlei getrennte Geschehensreihen, sondern ein einziger großer Prozeß. Das Verhältnis von aktuellen Zuständen und dauernden Eigenschaften müssen wir also mit in Betracht ziehen, um die Eigentümlichkeit des psychischen Kausalgeschehens recht zu verstehen.

Es gibt einen gewissen Bereich von Daten — gleichartigen oder auch verschieden gearteten —, die unser Bewußtsein »mühelos« zu umspannen, d. h. gleichzeitig aufzunehmen vermag. Mühelos — das besagt: ohne daß ein spürbarer Verbrauch an Lebenskraft statthat, ohne daß ein Wandel in der Sphäre der Lebensgefühle auftritt. Dieser Bereich ist um so enger, je intensiver die auftretenden Daten sind. Wird die Intensität größer oder wird der Bereich erweitert, so macht sich ein Wandel in der Lebenssphäre bemerkbar: ich fühle Anstrengung oder einen Übergang von Frische zu Mattigkeit, und darin bekundet sich mir eine Abnahme der Lebenskraft. Das, worin sie sich umgesetzt hat, ist die gesteigerte Aufnahmefähigkeit, die sich in der Erweiterung des Erlebnisbereiches oder in der größeren Intensität der Erlebnisgehalte bekundet. Wären aber im Zusammenhang mit diesen Veränderungen im Bereich der Erlebnisgehalte keine Veränderungen der Lebenssphäre bemerkbar, so würde jene »Aufnahmefähigkeit« als psychische Zuständlichkeit gar nicht zur Gegebenheit kommen. Wir hätten dann nur die reinen Erlebnisse, an denen wir, wie wir es früher taten, die Gehalte von ihrem Aufgenommenwerden (oder Erlebtwerden) unterscheiden könnten. Die Aufnahmefähigkeit aber, die sich im kausalen Zusammenhang als reale Zuständlichkeit kundtut, erweist sich zugleich als Bekundung einer steigerbaren Eigenschaft, und das in folgender Weise: Wenn der Erlebnisbereich eine Erweiterung erfahren hat, die spürbare Anstrengung kostete, und nun dauernd in dieser Weite erhalten wird, so kann es sein, daß die Anstrengung schwindet, daß das Erleben sich wieder mühelos vollzieht. In diesem Wechsel in der Beeinflussung der Lebenssphäre durch das gleiche Erleben bekundet sich eine Veränderung der Aufnahmefähigkeit, bzw. es bekundet sich die Aufnahmefähigkeit als dauernde und veränderliche Eigenschaft. Je geringer der Wandel in der Lebenssphäre ist, je weniger Anstrengung das Erleben — phänomenal — kostet, desto größer ist die Aufnahmefähigkeit. In der Mühelosigkeit des Erlebens tritt zutage, daß sich die Aufnahmefähigkeit als selbständige Eigenschaft von der Lebenskraft abgespalten hat. Dieses Abspalten

ist offenbar durch das aktuelle psychische Leben herbeigeführt. Das wird vielleicht deutlicher, wenn wir verschiedene, inhaltlich bestimmte Aufnahmevermögen in Betracht ziehen. Wird die Lebenskraft während einer Dauer vorwiegend für die Aufnahme von Tönen in Anspruch genommen, so vollzieht sich diese Aufnahme immer leichter und schließlich mühelos. Es hat sich durch »Übung«, durch »Gewohnheit« eine Aufnahmefähigkeit für diese bestimmten Gehalte herausgebildet, ein Teil der Lebenskraft ist gleichsam für eine Betätigung in bestimmter Richtung festgelegt worden.[1]) Wäre dagegen das Bewußtsein in gleichem Maße an Farben und Töne hingegeben, so müßte sich die Lebenskraft in verschiedener Richtung betätigen und könnte für jedes einzelne Vermögen nicht so viel hergeben, als wenn eines von beiden allein ausgebildet wird. Die »Ausbildung« der »Fähigkeit« dauert so lange, wie die Ablenkung der Lebenskraft durch das aktuelle Leben noch als Anstrengung gefühlt wird. Sie erscheint abgeschlossen, sobald die Aufnahme mühelos erfolgt. Die Fähigkeit hat sich sozusagen selbständig gemacht, und das aktuelle Leben ihres Bereiches geht nun auf ihre Rechnung, statt auf Kosten der Lebenskraft. Darin liegt schon, daß die »Geschichte« der Fähigkeit mit ihrer Loslösung nicht abgeschlossen ist. Wenn das aktuelle Leben davon zehrt, ohne daß sie einen neuen Zustrom erfährt, so braucht sie sich allmählich auf (»stumpft ab«); das bekundet sich darin, daß der Bereich bewußter Daten sich verengt; soll er sich in gleicher Weite erhalten, so kostet das wieder Anstrengung, d. h. die Lebenskraft muß wieder in Anspruch genommen werden, um den Verlust an Aufnahmefähigkeit auszugleichen. Daß die Loslösung keine völlige ist, zeigt sich auch noch auf andere Weise. Ist eine Fähigkeit zu einer gewissen Höhe gesteigert, so reicht die Lebenskraft nicht aus, um eine andere auszubilden. Wird sie nun durch das aktuelle Leben in eine neue Richtung gelenkt, so geschieht das auf Kosten der alten Fähigkeit, die im selben Maße abnimmt, wie die neue gesteigert wird. Die Psyche erscheint — solange wir nur die Sphäre der Passivität als Grundlage für unsere Kausaluntersuchung benützen — wie ein sich automatisch regulierender Mechanismus; seinem Bau nach ist er für eine Reihe verschiedener Funktionen eingerichtet, es steht ihm aber nur ein begrenztes Quantum

1) Gute Bemerkungen über die Ausbildung von Fähigkeiten (freilich immer auf dem Boden einer psychophysischen Betrachtung) enthält William James' Psychologie im Kapitel über Gewohnheit (Deutsche Ausgabe von Dürr, Seite 135 ff.).

an Betriebskraft zu, und wenn dieses der einen Funktion zugeführt wird, so schalten die übrigen von selbst aus. An der Triebkraft hängt der ganze Mechanismus. Unbildlich ausgedrückt: keine psychische Realität ohne Kausalität. Entfällt die Lebenssphäre und die von ihr ausgehende phänomenale Wirksamkeit, so besteht keine Möglichkeit der Konstitution einer Psyche mit realen Eigenschaften und Zuständen.

§ 3. Kausalgesetze und Determination des Psychischen.

Mit dem allgemeinen Kausalgesetz, das wir aufstellen können — »Alles psychische Geschehen ist kausal bedingt« —, ist über die Frage der Determination des Psychischen, die Frage, ob der jeweilige Zustand durch die Reihe der vorhergehenden eindeutig bestimmt und aus ihnen berechenbar ist, natürlich noch gar nichts entschieden. Dafür wäre zunächst zu erwägen, ob das psychische Geschehen nur kausal bedingt ist oder ob noch andere Faktoren für seinen Verlauf verantwortlich zu machen sind. Die folgenden Untersuchungen werden uns allerhand Aufschlüsse über dieses Problem gewähren. Aber auch aus dem, was wir bisher festgestellt haben, ergibt sich bereits klar, daß die psychischen Zustände nicht ihrem ganzen Gehalt nach aus kausalen Umständen herleitbar sind. Ob ich fähig bin, sinnliche Daten aufzunehmen, und mit welcher Intensität sie sich mir aufdrängen, das hängt von dem jeweiligen Stande meiner Lebenskraft ab. Aber welche Daten auftreten — ob Farben oder Töne und welche besonderen Farben —, das ist von meiner Lebenskraft unabhängig. Sollte sich dies mit Hilfe von Kausalgesetzen bestimmen lassen, so müßte gezeigt werden können, daß die Aufnahmefähigkeit für Daten verschiedener Gattung eine verschiedene ist, und darüber hinaus, daß der niedersten Differenz jeder Gattung — etwa der Farbe von bestimmter Qualität, Helligkeit und Sättigung — eine bestimmte Aufnahmefähigkeit eindeutig zugeordnet ist. Ein solches Zuordnungsgesetz ist aber weder einsichtig zu machen, noch durch irgendwelche Erfahrung zu belegen. Es ist eine leere logische Möglichkeit, neben der die andere Möglichkeit besteht, daß derselben Aufnahmefähigkeit Daten von verschiedener Gattung und Qualität entsprechen. Die Erfahrung spricht offenbar für diese zweite Möglichkeit. Aber auch wenn sich das Gesetz der eindeutigen Zuordnung von bestimmten Sinnesdaten und bestimmten modis der Lebenskraft als gültig erweisen ließe, würde es immer nur erlauben vorherzusagen, daß

bei einem gewissen bekannten Modus der Lebenskraft ein ganz bestimmtes Datum auftreten k a n n, nicht aber, daß es notwendig auftreten m u ß. Sollte das Auftreten als notwendig erwiesen werden, so müßte das betreffende Sinnesdatum dem entsprechenden Lebenszustand nicht nur eindeutig zugeordnet, sondern von der Lebenskraft in dem bestimmten Modus e r z e u g t sein. Die einsichtige Möglichkeit eines Bewußtseins, das derselben Daten teilhaftig wird, ohne aus einer ständig ab- und zunehmenden Lebenskraft heraus zu leben, verbietet eine solche Auffassung.

Eine andere Frage wäre die, ob diejenigen M o m e n t e des psychischen Geschehens, die unzweifelhaft kausal bedingt sind, in die sich die Lebenskraft tatsächlich u m s e t z t, eine »Bestimmung« zulassen: also etwa der Spannungsgrad des Erlebens. Es müßte sich dann sagen lassen: wenn ein psychisches Subjekt in einem Augenblick seines Daseins über die und die Lebenskraft verfügt und wenn in ihm ein bestimmtes Datum auftritt, so wird sein Erleben dieses Datums den und den Spannungsgrad aufweisen. Die eindeutige Zuordnung von Lebenszustand und Ablaufweise des Erlebens steht hier fest. Die Frage der Bestimmbarkeit spitzt sich uns jetzt dahin zu, ob jeder der beiden Faktoren in sich eindeutig feststellbar ist. Wenn das der Fall ist, dann muß sich auch der eine durch den andern bestimmen lassen.

Stellen wir die Frage zunächst für die Lebenskraft: ist die jeweilig vorhandene Lebenskraft in eindeutiger und identifizierbarer Weise festzustellen? Denken wir daran, wie in der materiellen Natur »objektive« Bestimmung statthat, so können wir auch fragen: ist die Lebenskraft ein z a h l e n m ä ß i g a u s d r ü c k b a r e s Q u a n t u m? Offenbar ist das nicht der Fall. Die Lebensgefühle, die sie uns bekunden, sind ein qualitativ Mannigfaltiges, das sich nicht auf einen gemeinsamen Nenner bringen läßt, nicht aus gleichen Einheiten zusammengesetzt gedacht werden kann. Und dasselbe gilt von den »Leistungen« der Lebenskraft, den Spannungsgraden des Erlebens. Auch mit ihrer Hilfe kann die Lebenskraft nicht »gemessen« werden.

An Stelle der quantitativen Bestimmung könnte nun eine q u a l i t a t i v e treten. Jedes Lebensgefühl, das uns als Bekundung der Lebenskraft dient, ist ein eigentümliches Q u a l e, und man könnte die mannigfachen Qualitäten durch N a m e n g e b u n g unterscheiden. Unsere Sprache begnügt sich mit einigen groben Unterscheidungen wie Frische, Mattigkeit, Übermüdung, Überreizung u. dgl. Es wäre durchaus möglich, hier sehr viel weiter zu gehen und



feine Nüancierungen gegeneinander abzuheben und zu bezeichnen (wie es die expressionistische Literatur, wenn auch nicht immer sehr glücklich und geschmackvoll, durch Analogien aus verschiedenen Sinnesgebieten versucht). So unterscheidet und bezeichnet auch der Maler eine große Anzahl von Farbennuancen, auf die die Sprache des praktischen Lebens keinen Wert legt. Sollte diese Differenzierung aber für unseren Zweck genügen, so müßte es möglich sein, jede einzige Gefühlsqualität herauszuheben und mit einem Eigennamen zu belegen, und desgleichen jeden erdenklichen Spannungsgrad. Wenn das möglich wäre, so ließen sich exakte, wiewohl keine quantitativen Kausalgesetze aufstellen: das Lebensgefühl a (bzw. der entsprechende Lebenszustand) hat den Spannungsgrad $\alpha$ zur Folge, das Lebensgefühl b den Spannungsgrad $\beta$ usw.). Es kann aber gar kein Zweifel sein, daß sich solche »individuelle Ideen« von Lebensgefühlen nicht herausarbeiten lassen und daß daher auch entsprechende Kausalgesetze nicht aufgestellt werden können. Die Lebensgefühle und die ihnen entsprechenden Spannungsgrade bilden ein Kontinuum von Qualitäten. Jede beliebige Qualität läßt sich als »Stelle« aus einem solchen Kontinuum herausheben, aber niemals ist eine unmittelbar »benachbarte« Qualität aufzuweisen (wie es keine benachbarten Punkte einer Linie gibt), sondern zwischen zwei herausgehobenen Qualitäten liegt immer ein größerer oder kleinerer Teil des Kontinuums, der selbst wieder unendlich viele Stellen in sich enthält.[1]) Wie weit wir daher auch in der Unterscheidung der Lebensgefühle und in der ihr angepaßten Differenzierung der Sprache gehen mögen – unsere Namen werden immer nur mehr oder minder große Teile des Qualitätenkontinuums bezeichnen. Es ist möglich, daß wir das Kontinuum oder doch einen Teil des Kontinuums durchleben,[2]) aber es ist wesenhaft ausgeschlossen, daß wir die unendliche Mannigfaltigkeit von Qualitäten, die wir dabei durchlaufen, jede für sich herausheben.

Wir stimmen also mit Bergson vollkommen überein, wenn er[3]) auseinandersetzt, daß die Intensitätsunterschiede der psychi-

1) Was hier über Kontinuen, ihre Stellen und Teile gesagt ist, entstammt einer Arbeit von Reinach über das Wesen der Bewegung, die aus dem Nachlaß veröffentlicht worden ist (Adolf Reinachs Ges. Schriften, Halle 1921).

2) Daneben besteht die Möglichkeit diskontinuierlicher Übergänge von einem Lebensgefühle zu einem anderen.

3) Im 1. Kapitel des »Essai sur les données immédiates de la consciance«.

schen Zustände in Wahrheit Qualitätsunterschiede sind und daß sie sich weder quantitativ noch überhaupt in eindeutig-identifizierbarer Weise feststellen lassen. Das aber können wir ihm nicht zugeben, daß die Rede von Intensität hier eine sachlich durchaus ungerechtfertigte ist. Denn wenn man auch nicht alle Stellen eines Kontinuums herausheben kann und wenn die Teile eines Kontinuums nach den Grenzen hin ineinander verschwimmen, so daß es schwer ist, den Schnitt zwischen ihnen zu legen, so unterliegt es doch keinem Zweifel, daß es möglich ist, Teile in ganz unzweideutiger Weise als verschiedene zu erkennen, und Stellen, die dem einen und dem anderen Teil angehören, ihrem Kontinuumsteil zuzuweisen und voneinander zu unterscheiden. Konkret gesprochen: es ist nicht möglich, alle Rotnuancen deutlich zu unterscheiden, aber Rot und Blau sind völlig scharf voneinander unterschieden, und wenn es Farbennuancen gibt, bei denen man schwanken kann, welcher Qualität man sie einzuordnen hat, so gibt es doch andere, bei denen die Zuordnung keinem Zweifel unterliegt. Und wo uns Nuancen einer Qualität entgegentreten, da geben sie sich unzweifelhaft als Abstufungen dieser Qualität, und eben das berechtigt die Rede von einer Qualität und ihren Intensitätsgraden. Und ebenso ist es zwar nicht möglich, alle Lebensgefühle und alle Spannungsgrade des Erlebens zu unterscheiden, aber es ist sehr wohl möglich, Frische und Mattigkeit zu unterscheiden und das jeweilig vorhandene Lebensgefühl (wenn es nicht gerade hart an der Grenze steht) der einen oder andern Qualität zuzuweisen; und desgleichen lassen sich im Kontinuum der Spannungsunterschiede scharf unterschiedene Qualitäten herausheben und einzelne Spannungsgrade ihnen zuordnen und als Abstufungen einer Qualität auffassen. Schließlich sind wie diese unterscheidbaren Qualitäten die ihnen übergeordneten Gattungen als solche – die Gattung »Lebensgefühl«, die alle möglichen Lebensgefühle umspannt, die Gattung »Spannung des Erlebens«, der alle Spannungsgrade zugehören – in völlig zweifelloser Gewißheit zu erkennen und nicht mit andern zu vermengen.

In der Unterscheidbarkeit gewisser, eine unendliche Mannigfaltigkeit umspannender, an ihren Grenzen verschwimmender Qualitäten beruht die Möglichkeit, Kausalgesetze, wenn auch keine exakten, für das psychische Geschehen aufzustellen, analog den physischen Kausalregeln, mit denen die vorwissenschaftliche Erfahrung arbeitet. Im täglichen Leben bedienen wir uns ständig solcher Kausalregeln. Wir sagen etwa: heute wird es einen guten Fernblick geben, denn die Luft

ist feucht. Die Feuchtigkeit der Luft und der gute Fernblick sind dabei anschauliche Qualitäten, deren exakte Bestimmbarkeit — sofern sie möglich ist und wir überhaupt etwas davon wissen — für uns gar keine Rolle spielt. Ebenso sage ich: ich bin jetzt so müde, daß ich nicht mehr imstande wäre, ein vernünftiges Buch zu lesen. Ich sage es, ohne einen Versuch zu machen, rein auf Grund der Müdigkeit, die ich fühle. Diese mir wohl vertraute Qualität ist mit der Anspannung, die das Verständnis schwieriger intellektueller Zusammenhänge fordert, unvereinbar. Auf diese Weise sind Kausalschlüsse im Gebiet des Psychischen möglich. Im allgemeinen wird die Vagheit dieser Regeln nur Wahrscheinlichkeitsschlüsse zulassen. Unbeschadet der Vagheit der psychischen Kausalgesetze ist es aber möglich, daß sie — obwohl sie meist erfahrungsgemäß festgestellt, Ergebnisse »praktischer Lebensweisheit« sind — einsichtige Zusammenhänge ausdrücken. Welche besondere Tätigkeit bei einem gewissen Stande der Lebenskraft noch möglich ist und welche nicht, das wird sich im allgemeinen nicht einwandfrei entscheiden lassen. Daß aber die Lebenskraft bei dem Zustand, den wir mit Erschöpfung bezeichnen, nicht ausreicht, um eine intensive geistige Tätigkeit zu speisen, das ist ein Satz, dem mehr als bloße Erfahrungsgeltung zukommt. Zusammenhänge, die nicht exakt bestimmbar sind, können also sehr wohl »notwendige« sein, und umgekehrt. Die exakten Gesetze der theoretischen Physik haben zum großen Teil bloß faktische Geltung. Dagegen ließen sich aus den vagen Regeln der beschreibenden Naturwissenschaften und der Alltagspsychologie sehr viele Wesenszusammenhänge herauslesen.

Soweit wären wir also gelangt: es gibt außer dem allgemeinen Kausalgesetz inhaltlich bestimmte psychische Kausalgesetze, und es besteht die Möglichkeit, aus wahrnehmungsmäßig gegebenen auf nicht gegebene Tatsachen zu schließen. Was wir aber bisher feststellten, war nur ein Schluß von gegenwärtigen auf gleichzeitige Tatsachen. Dagegen wissen wir noch nicht, ob eine Vorausbestimmung möglich ist. Daß es sich um keine exakte Bestimmung handeln wird, dürfen wir von vornherein annehmen. Aber läßt sich überhaupt auf Grund des gegenwärtigen Tatbestandes etwas über die kausale Beschaffenheit der psychischen Tatsachen in einem späteren Zeitpunkt sagen? Dazu wäre offenbar zunächst erforderlich, daß man aus dem gegenwärtigen Stand der Lebenskraft Aufschlüsse über den künftigen erhalten könnte. Eine sehr gewichtige Tatsache spricht gegen diese Möglichkeit: die Lebenskraft, so sahen wir, dient dazu,

den Strom des psychischen Lebens zu erhalten, die Erlebnisse zehren an ihr, und zwar die verschiedenen in verschiedener Weise. Den Stand der Lebenskraft in einem künftigen Augenblick — auch in den Grenzen der Vagheit, die wir zugestanden haben — kann man also offenbar nur vorhersehen, wenn man alle Schwankungen kennt, die sie von der Gegenwart bis zu jenem Augenblick durchzumachen hat, d. h. aber nichts anderes als daß man den ganzen Strom des psychischen Lebens übersehen muß, der diese Dauer erfüllt. Ob dies möglich ist, das wollen wir jetzt nicht erörtern. Es genügt uns vorläufig, daß die Kenntnis der gegenwärtigen Lebenskraft allein jedenfalls nicht ausreicht, um ihren künftigen Stand und damit ihre möglichen künftigen Leistungen vorherzusagen.

Es muß allerdings ergänzend hinzugefügt werden, daß in sehr allgemeiner und unbestimmter Weise doch gewisse Voraussagen auf Grund der kausalen Umstände möglich sind. Die Lebenskraft der einzelnen Individuen ist eine verschiedene, und zwar nicht nur ihrem jeweiligen Stande nach, sondern derart, daß das Maximum der einen an das der andern evtl. nicht heranreicht. Es ist also möglich, daß einem Individuum auch beim günstigsten Stande seiner Lebenskraft Leistungen versagt bleiben, deren andere fähig sind. Hat man nun auf Grund ausreichender Erfahrung Kenntnis von der Lebenskraft eines Individuums, d. h. von der dauernden Eigenschaft, gewonnen, so kann man in Bausch und Bogen beurteilen, welche Leistungen im Bereich seines Könnens liegen und welche nicht. Solche Aussagen lassen natürlich immer sehr viel offen — sie enthalten ja nichts über den jeweiligen Modus der Lebenskraft, der vorausgesetzt ist, damit die betreffende Leistung zustandekommen kann. Sie haben ferner selbstverständlich nur empirische Geltung, da die Lebenskraft eines Individuums nur durch Erfahrung feststellbar ist; sie können also durch weitere Erfahrung stets widerlegt und berichtigt werden. Schließlich gelten solche Aussagen nur unter der Voraussetzung, daß die Leistungen, die auf Grund der natürlichen Lebenskraft ausgeschlossen sind, nicht durch andere Kräfte ermöglicht werden. Eine solche Möglichkeit muß durchaus offen gelassen werden, und über sie sollen uns die folgenden Untersuchungen Aufschluß geben.[1])

1) Die Erörterung des Determinismusproblems wird am Ende dieser Abhandlung (V, § 5) wieder aufgenommen werden.





Wir wollen uns nämlich jetzt dem Feld der Ichaktivität zuwenden, das uns schon gelegentlich Beispiele lieferte, aber in unsern prinzipiellen Erörterungen noch nicht berücksichtigt wurde.

## III. Geistiges Leben und Motivation.

### § 1. Motivation als Grundgesetzlichkeit des geistigen Lebens.

Wir heben die Abstraktion auf, in der wir die Untersuchung bisher führten, und ziehen einen neuen Kreis von Phänomenen in Betracht. Das Ich, das bisher im Strom dahinlebte, im Ablauf der Daten, die es »hatte«, ohne darauf »hinzusehen«, tut seinen geistigen Blick auf und »richtet« sich auf etwas, etwas tritt ihm gegenüber – wird ihm zum »Gegenstand«. Eine niedere Form der Intentionalität – und korrelativ der Gegenständlichkeit – liegt schon im Haben der immanenten Daten. Das Sich-richten-auf, das wir nun meinen, die intentio, die sich auf dem Grunde der immanenten Daten erhebt, bezeichnet eine neue Klasse von Erlebnissen, von Einheiten, die sich im Strom konstituieren: die Klasse der »Auffassungen« oder »Akte«.[1]) Mit ihnen beginnt das geistige Leben. Die Richtung des Ichblickes kann dabei eine verschiedene sein: es kann ein »Rückblick« sein auf das soeben abgelaufene (noch lebendig sich fortzeugende oder auch bereits abgeschlossene) Erlebnis, sei es nun eine Empfindung oder selbst ein Akt: dann haben wir eine »Reflexion«. Der Blick kann aber auch statt auf ein Empfindungsdatum hin durch es hindurch gehen auf etwas, was gar nicht mehr dem Strom selbst angehört, sondern nur durch diesen Ichblick und seine Stellung im Strom Beziehung zum individuellen Bewußtsein – und zu einer bestimmten Stelle in seinem Fluß – erhält: auf einen »äußeren Gegenstand«, ein Transzendentes. An Stelle des Empfindungsdatums tritt ein »vorschwebendes Bild«, eine farbige Gestalt oder ein erklingender Ton »außer mir«, »draußen« (gleichviel, was für eine Art »Räumlichkeit« dieses »draußen« besagen mag). Im Bereiche der Akte treten nun neue Verbindungsweisen auf, denen wir bisher noch nicht begegnet sind. Richtet sich der Blick nacheinander auf eine Reihe kontinuierlich ablaufender Daten oder vielmehr durch sie hindurch auf »äußere« Gegenständlichkeiten, so haben wir nicht nur ein Nacheinander getrennter Auffassungen einzelner Bilder, sondern eine durchgehende Auffassung, ein Hinzunehmen des Späte-

1) »Akt« ist hier im weitesten Sinne des intentionalen Erlebnisses genommen, nicht in der Bedeutung des spezifischen Tuns.

ren zum Früheren (»Apperzeption«), ein Zusammenfassen der Einzelauffassungen (»Synthesis«) und ein In-Bewegunggesetzt-werden der späteren durch die frühere (»Motivation«). All das hat erst Sinn im Bereich der Ichakte, von Nehmen, Fassen und Bewegen kann in der Sphäre der reinen Passivität, mit der wir es vorher zu tun hatten, keine Rede sein.

Wenn wir die Verbindung von Akten, die wir hier im Auge haben, ganz allgemein als Motivation bezeichnen, so sind wir uns bewußt, von dem üblichen Sprachgebrauch abzuweichen, der diesen Ausdruck auf das Gebiet der »freien Akte«, insbesondere des Willens, beschränkt. Wir glauben aber, daß diese Erweiterung ein gutes Recht hat, daß das, worauf wir jetzt abzielen, eine für den ganzen Umkreis der intentionalen Erlebnisse geltende allgemeine Struktur ist, die nur je nach der Besonderheit der Akte, die sich ihr einfügen, verschiedene Ausgestaltung erfährt.[1] Als eine solche besondere Ausgestaltung müßte sich auch die herkömmlich sogenannte Motivation erweisen.

Motivation in unserm allgemeinen Sinn ist die Verbindung, die Akte überhaupt miteinander eingehen: kein bloßes Verschmelzen wie das der gleichzeitig oder nacheinander abfließenden Phasen des Erlebnisflusses oder die assoziative Verknüpfung von Erlebnissen, sondern ein Hervorgehen des einen aus dem andern, ein Sichvollziehen oder Vollzogenwerden des einen auf Grund des andern, um des andern willen. Die Struktur der Erlebnisse, die allein in das Verhältnis der Motivation eintreten können, ist für das Wesen dieses Verhältnisses durchaus maßgebend: daß Akte ihren Ursprung haben im reinen Ich, von ihm phänomenal ausgehen und hinzielen auf ein Gegenständliches. Der »Drehpunkt« gewissermaßen, an dem die Motivation ansetzt, ist immer das Ich. Es vollzieht den einen Akt, weil es den andern vollzogen hat. Der »Vollzug« braucht dabei noch nicht im Sinne einer echten Spontaneität genommen zu sein. Charakteristisch für das Verhältnis der Motivation ist es, daß es in verschiedener Form auftreten kann: es kann explizite vollzogen, es kann aber auch nur implizite vorhanden sein. Der Fall einer expliziten Motivation liegt z. B. vor, wenn wir im Zusammenhang eines Schlusses von den Prämissen zum Folgesatze fortschreiten und ihn auf Grund der Prämissen einsehen und glauben. Wenn wir dagegen einen mathematischen Beweis führen

1) Zur Notwendigkeit der Erweiterung des Motivationsbegriffes vgl. »Ideen« S. 89.





und dabei einen Lehrsatz verwenden, den wir früher einmal auf Grund seiner Voraussetzungen eingesehen haben, aber jetzt nicht neu beweisen, so ist der Glaube an diesen Satz *motivierter* Glaube, aber die Motivation ist nicht aktuell vollzogen, sondern in dem konkreten Akt, durch den der Satz als Einheit und in dem bestimmten Glaubensmodus vor uns steht, impliziert. Wesenhaft geht jede explizite Motivation nach ihrem Vollzuge in eine implizite über, und wesenhaft *kann* jede implizite Motivation – z. B. die in dem Glauben an einen noch unbewiesenen, »intuitiv« vorweggenommenen Lehrsatz enthaltene – expliziert werden. In den verschiedenen Sphären intentionaler Erlebnisse ist jeweils die eine oder die andere Art der Motivation die vorherrschende. Mit impliziten Motivationen haben wir es zumeist im Gebiet der schlichten Wahrnehmung zu tun.

Zunächst ist die Auffassung eines Dinges als solchen bereits ausgelöst durch einen bestimmt gearteten Verlauf sinnlicher Daten; diese »Auslösung« können wir als eine niedere Form der Motivation bezeichnen wie das Haben von Empfindungen als niedere Form der Intentionalität. *Innerhalb* dieser Auffassung treten dann die *eigentlichen* Motivationsverhältnisse hervor: weil ich ein räumlich ausgedehntes Ding erfasse, nehme ich auch die Rückseite »mit« wahr, die ich nicht selbst erfasse, und diese Mitauffassung wiederum motiviert evtl. den Vollzug der freien Bewegung, welche die mitaufgefaßte Rückseite in einer eigentlichen Wahrnehmung selbst hervortreten läßt. Man kann auch die besondere Art der Gegebenheit eines Objekts als Motiv auffassen für die Stellungnahme des Ich zu diesem Objekt, die wahrnehmungsmäßige Gegebenheit, z. B. als Motiv für den Glauben an seine Existenz. Auch hier haben wir ein intentionales Erlebnis, das vom Ich hinstrahlt zum Objekt und in diesem Sinne von ihm vollzogen wird, ohne ein freies Tun des Ich zu sein. Der Glaube an die Existenz wiederum kann motivierend sein für das urteilende Behaupten dieser Existenz, mit dem wir bereits die Sphäre der echten Spontaneität betreten. Der Glaube an die Existenz eines Sachverhalts fernerhin kann den Glauben an die Existenz eines andern motivieren. Das Erfassen eines Wertes kann eine Gemütsstellungnahme motivieren (z. B. die Freude an der Schönheit) und evtl. ein Wollen und Handeln (etwa das Realisieren eines als sittlich recht erkannten Sachverhalts). Die verschiedenartigsten Akte – und doch überall ein Gemeinsames: das Ich vollzieht das eine Erlebnis – oder es wird ihm zu teil –, *weil* es das andere hat, um des anderen willen. An dieser Gemeinsamkeit

der Struktur ändert — wie gesagt — auch die Tatsache nichts, daß in einigen Fällen motivierendes und motiviertes Erlebnis als selbständige, aufeinander folgende Akte deutlich abgegrenzt sind (wie Prämissen und Folgerung oder Werterfassung und Wille), in anderen sich zur Einheit eines konkreten Aktes verbinden (wie Selbst-Erfassung und Glaube in der Wahrnehmung). Als motivierend nahmen wir hier immer das eine Erlebnis, um dessentwillen das andere statt hat, als motiviert das andere, wobei das Ich die Vermittlerrolle spielt. Es ist aber für das Verständnis der Motivation auch nötig, die Korrelate des Erlebens mit zu berücksichtigen. Das Verhältnis von Akt und Motivation kann durch folgende Betrachtung erleuchtet werden: überall, wo Bewußtsein sich auf einen Gegenstand richtet, meint es ihn nicht als ein leeres x, sondern mit einem bestimmten Sinnesgehalt, als Träger eines in sich geschlossenen, einheitlichen Seinsbestandes, von dem aber jeweils nur ein Teil »in die Erscheinung fällt«, zu erfüllender Gegebenheit kommt, während das übrige nur in leerer Weise »mitgemeint« ist. Das gilt zunächst für die Wahrnehmung etwa eines Dinges, das als geschlossener Raumkörper aufgefaßt, aber nur mit einem Teil seiner Oberfläche wirklich anschaulich gegeben ist. Es gilt aber auch z. B. für das Verständnis eines Satzes bzw. die Erfassung eines Sachverhalts, der auch beim ersten Ansatz bereits als Ganzes intendiert ist, aber Stück für Stück schrittweise zu »eigentlicher« Erfassung kommt. Die Einheit des Sinnes schreibt vor, welche Ergänzungen ein gegebener Teilsinn zuläßt und welche weiteren Schritte daher durch den ersten Schritt motiviert werden können. Im Vollzug eines Aktes lebend ist das Ich dem Gegenstand zugewendet und meint ihn, von Akt zu Akt fortschreitend, mit einem stetig wechselnden Sinnesbestande (wechselnd mit Rücksicht auf das Verhältnis von voll und leer gegebenen Teilsinnen), ohne daß es dabei dem Sinne selbst und dem Gefüge der Motivationen zugewendet wäre. Es besteht aber jederzeit die Möglichkeit, den Sinn zum Gegenstande zu machen, ihn auseinanderzulegen und daraus Forderungen, Normen für den Verlauf der Motivationen abzuleiten. Es gehört z. B. zum Sinn zweier bestimmter Urteile, daß sie in die Einheit eines Schlußzusammenhanges eingehen können, in dem sie ein drittes zur Folge haben. Daraus ist die Forderung abzuleiten, daß jeder, der die betreffenden Urteile als Prämissen gefällt hat, daraus auch den Schlußsatz ableitet. Es liegt im Sinne eines als wertvoll Erkannten, daß es zugleich als sein sollend dasteht. Daraus ist die Norm abzuleiten, daß derjenige,



welcher sich den Wert zur Gegebenheit bringt (zugleich mit seiner Nicht-Existenz und der Möglichkeit der Verwirklichung), sich seine Realisierung zum Ziel setzen soll. So ist es zu verstehen, daß das gesamte Aktleben unter Vernunftgesetzen steht, die sich das Subjekt selbst zur Einsicht bringen und an denen es den faktischen Verlauf seiner Motivationen messen kann.

Von dieser Seite aus betrachtet, erscheint bei einem Motivationsverlauf nicht der Vollzug des Ausgangsaktes als das eigentlich Motivierende, sondern der Sinnesgehalt dieses Aktes, und für ihn wollen wir auch — wie üblich — die Bezeichnung »Motiv« vorbehalten: das Blitzen wird für mich zum Motiv der Erwartung des Donners, nicht die Wahrnehmung des Blitzes; Motiv meiner Freude ist die Ankunft des ersehnten Briefes, nicht die Kenntnisnahme von der Ankunft. Sofern aber die Motive nur als Korrelate solcher Akte Motive sein können — nicht als objektiv Bestehendes —, haben auch die Akte teil an dem Zustandekommen der Motivation. Wir können sie — im Unterschiede zu den Motiven — als Motivanten bezeichnen, die motivierten Akte als Motivate. Um die Zusammenhänge von Motivation und Vernunftgesetzlichkeit richtig abzuschätzen, müssen wir noch einiges ergänzend hinzufügen. Zunächst sind die »Forderungen«, die der Sinnesgehalt eines Aktes stellt, nicht immer eindeutig. Ein Sachverhalt kann in die verschiedensten logischen Zusammenhänge eingehen und entsprechend viele Folgerungen zulassen. Aber er grenzt einen Bereich von Möglichkeiten ab, und wenn das erkennende Subjekt über diesen Bereich hinausgeht, verfährt es unvernünftig. Ebenso grenzt ein Wert evtl. einen Bereich verschiedener möglicher Stellungnahmen des wertnehmenden Subjekts ab. Es kann nun sein, daß der Gehalt eines Erlebnisses zwar kein bestimmtes, aber eines der verschiedenen möglichen »Motivate« fordert. Es besteht aber noch eine andere Möglichkeit: ein erlebtes Motiv kann gewisse Verhaltungsweisen zulassen, ohne irgendeine von ihnen zu fordern. Auch hier besteht noch ein Sinnzusammenhang zwischen Motiv und Motivat, das eine ist aus dem andern verständlich; aber es liegt kein Verhältnis vernünftiger Begründung mehr vor. Daß ein Geräusch in meiner Umgebung meine Aufmerksamkeit auf sich lenkt, oder auch, daß ich »instinktiv« danach strebe, in eine Umgebung zu kommen, in der ich mich wohl fühle, ist sehr wohl verständlich, aber es ist weder vernünftig, noch unvernünftig. Würde ich dagegen die Gesellschaft von Menschen aufsuchen, die mich ab-



stoßen — und zwar eben darum, weil sie mich abstoßen —, so wäre das nicht bloß unvernünftig, sondern »verrückt«.

Wo die erlebte Motivation auf einem Verhältnis vernünftiger Begründung ruht, da werden wir von »Vernunftmotiven« sprechen. Wo dagegen nur ein verständlicher Zusammenhang vorliegt, da können wir das Motiv auch als »Reiz« bezeichnen.

Dank der Motivation, die die Übergänge von Akt zu Akt vermittelt, erwachsen im Erlebnisstrom Akt- bzw. Motivationsgefüge, konstituierte Einheiten analog den früher besprochenen dauernden Erlebnissen, etwa den sinnlichen Daten. Indessen, es bestehen hier Unterschiede. Ein Akt ist immer ein Heraustreten aus dem Strome, er wächst aus ihm hervor, aber geht nicht in ihm auf, er »greift« nach etwas nicht im Verlauf des Stromes liegenden, er erzeugt sich fort, solange er daran (an dem Objekt) festhält, und hört auf, wenn er es los läßt. Wir haben demnach kein Kontinuum von Akten im Strom, kein ständiges Ineinanderüberfließen von Akt in Akt, kein stetig erfülltes »Aktfeld« in Analogie zu den Sinnesfeldern. Die Akte sind »Absätze«, »Einschnitte« im Strom (dessen Kontinuität doch, dank der stetig erfüllten sonstigen Erlebnisfelder durch sie nicht aufgehoben wird), und es ist möglich, daß das Bewußtsein streckenweise dahinfließt, ohne daß Akte in ihm auftreten. Indem aber die Motivation Akt aus Akt bewußtseinsmäßig »hervorgehen« läßt, erwachsen die erwähnten Einheiten als eine neue Art von »Komplexen«, die als solche im Strom versinken und wieder auftauchen. Und diesen Aktkomplexen entsprechen als von ihnen unabtrennbare Korrelate einheitliche Objekte; wie die Auffassungen, so schließt sich das Aufgefaßte zur Einheit einer Gegenständlichkeit zusammen. Der Einheit einer Wahrnehmung entspricht die Einheit des Dinges, und »lebt« eine Wahrnehmung »wieder auf« (d. h. erinnere ich mich an etwas), so steht das Ding als Ganzes mir wieder vor Augen, nicht etwa eine einzelne Seitenansicht als isoliertes »Bild«. Das, was wir von der »Berührungs-Assoziation« früher sagten,[1]) erstreckt sich also auf die Sphäre der intentionalen Erlebnisse, und zwar sowohl auf die Akte als auf ihre Korrelate. Auffassung und Motivation sind aber vorausgesetzt, damit eine solche »assoziative Einheit« erwachsen kann, sie sind nicht umgekehrt darauf »zurückzuführen«, wie es die sensualistische Assoziationspsychologie will. Die »Assoziation nach Ursächlichkeit« scheint nach dem Gesagten gar kein Problem mehr. In die Wahrnehmung eines Dinges

1) Seite 13.



geht (wie die Lehre von der Dingkonstitution aufweist) die Auffassung der kausalen Zusammenhänge mit ein, in denen es steht, und das kausale Geschehen selbst konstituiert sich bewußtseinsmäßig als eine einheitliche Objektität, innerhalb deren »Ursache« und »Wirkung« zu unterscheiden sind, und dank dieser Einheitsauffassung ist mit der einen die andere mitgegeben oder »durch sie geweckt«. Aber hier wie bei der »Ähnlichkeitsassoziation« ist dies nicht die einzig mögliche Deutung. Zwar die Ähnlichkeit zweier gegebener Objekte und diese Objekte als ähnliche fügen sich in eine einheitliche Auffassung, so daß es verständlich wird, wenn künftig »eins an das andere erinnert«. Daß aber auch ein Objekt an das andere erinnert, ohne daß beide vorher zusammen gegeben waren und ohne daß ihre Ähnlichkeit (oder sonstige Beziehung) gegeben war, das ist aus der Berührung nicht ohne weiteres verständlich und bedarf besonderer Aufklärung.[1])

Mit den Akten und ihren Motivationen beginnt – so sahen wir – das Reich des »Sinnes« und der »Vernunft«: es gibt hier Richtigkeit und Falschheit, Einsichtigkeit und Uneinsichtigkeit in einem Sinne, von dem in der Sphäre des »aktlosen« Bewußtseins keine Rede sein kann. Ich kann es wohl – als Wesensnotwendigkeit – »einsehen«, daß der Ablauf des gesamten Erlebens von dem Wandel der Lebensgefühle beeinflußt wird, aber die eine Abwandlung vollzieht sich nicht auf Grund der anderen, wie es bei der Motivation der Fall ist. In der einen Sphäre haben wir ein blindes Geschehen, in der anderen ein sehendes Tun oder doch wenigstens – im Fall der impliziten Motivation – ein Geschehen, das in ein sehendes Tun übergeführt werden kann. Die Einsicht in der einen Sphäre ist Erkenntnis der Notwendigkeit des Geschehens, die Einsicht in der anderen Sphäre ist Nachvollziehen des ursprünglich vollzogenen Sehens.

Das bedarf noch einiger Erläuterung. Was hier über den Charakter der Motivation gesagt ist, wird ohne weiteres Anerkennung finden, wenn wir es auf das Gebiet der spezifisch logischen Akte beziehen, wo im Schluß- und Beweisverfahren auf Grund von Voraussetzungen zu Folgerungen fortgeschritten wird. Es leuchtet auch ohne weiteres ein für die Sphäre der Praxis, wo ein Gefühl einen Willensentschluß und ein Entschluß eine Handlung »in Bewegung setzt«. Hier gibt es »vernünftige Konsequenz« und »einsichtiges Verfahren« – das liegt auf der Hand. Wie steht es aber mit dem

1) Vgl. zum »Problem der Assoziation« Seite 13, sowie Teil V, § 5 dieser Abhandlung.

Fall, von dem wir (uns an die Stufenfolge der Konstitution haltend) ausgingen? Eine schlichte Wahrnehmung ist doch weder ein Schlußprozeß noch eine Willenshandlung (wenn es auch philosophische Konstruktionen gibt, in denen sie so hingestellt wird). Und dennoch hat das, was wir über sie sagten, seine Richtigkeit, dennoch finden wir in allen besprochenen Fällen eine formale Gleichheit der Erlebnisstruktur. Nur daß wir in den höheren Schichten der Aktbetätigung die Motivation in spezifischem Sinne durchleben, »in« ihr leben, sie »bewußt« vollziehen, so daß sie für den Blick der Reflexion ohne weiteres greifbar zutage liegt. In den unteren Schichten dagegen haben wir eine »verborgene« Vernunftbetätigung, die Motivationen walten »im Dunkeln« und müssen erst durch sorgfältige reflektive Analyse ans Licht gebracht werden. In solchem analytischen Verfahren kann der Wahrnehmungsprozeß aus dem Dunkel hervorgeholt und gleichsam am Tageslicht nach allen seinen Teilen nachvollzogen werden. Man sage nicht, daß dann ein neues Erlebnis statt der gewöhnlichen Wahrnehmung studiert werde. Denn der Nachvollzug gibt sich eben als Nach-Vollzug des ursprünglich abgelaufenen Erlebens. Der Nachvollzug ist ein »einsichtiger«, in dem jeder Schritt explizite, ausdrücklich und auf Grund des früheren vorgenommen wird. Und eben damit gibt sich auch der ursprüngliche Verlauf als einer, der einsichtig vollzogen werden könnte. Dagegen wäre es ein ganz sinnloser Versuch, wenn man die kausal bedingten Wandlungen des Erlebnisstromes selbst (wie die Motivation, das Fortschreiten von Akt zu Akt) »nachvollziehen« wollte: es gibt in diesem Bereich weder Vollzug noch Nachvollzug.

Zwischen Kausalität und Motivation ist also ein radikaler, durch nichts zu überbrückender und durch keinerlei Übergänge vermittelter Unterschied. Er kommt auch darin zum Ausdruck, daß die Kausalität ihr Analogon im Bereich der physischen Natur hat, die Motivation dagegen nicht.

### § 2. Motivation im Bereich der Kenntnisnahmen; die »Zuwendung«.

Nachdem wir den einheitlichen Charakter der Motivation nach außen abgegrenzt haben, wollen wir versuchen, die Besonderungen herauszustellen, die sie zuläßt, indem wir die verschiedenen Arten intentionaler Erlebnisse betrachten, die in das Verhältnis der Motivation eintreten können.

Sehen wir uns zunächst die Kenntnisnahmen an, in denen uns Gegenständliches zur Gegebenheit kommt: die Wahrnehmung



eines Dinges, das Erfassen eines Sachverhalts u. dgl. Wir haben hier einmal ein schlichtes Hinnehmen, das selbst kein Motiv in derselben Bewußtseinsschicht, sondern nur in ihren sinnlichen Unterlagen hat, das aber seinerseits motivierend werden kann (bzw. dessen Sinnesgehalt Motiv werden kann) für ein weiteres Hinnehmen. Das Ich tut hier nichts, was es auch unterlassen könnte, sondern es empfängt die eine Kenntnis um der anderen willen. Aber mit diesem empfangenden Hinnehmen verknüpft treten andere Akte auf, die in das Belieben des Ich gestellt sind: die Zuwendung zu dem Objekt, von dem mir schon eine gewisse Kenntnis zuteil wurde, und das Fortschreiten zu weiteren Gegebenheiten. Eine gewisse Aufnahme muß schon stattgefunden haben, damit die Zuwendung erfolgen kann. Das Aufgenommene in der ganz bestimmten Gegebenheitsweise, die ihm vor der Zuwendung eigen ist, dient als Motiv oder besser Reiz der Zuwendung.[1]) Es übt einen Zug auf das Ich aus, dem es Folge leisten, dem es sich aber auch versagen kann. In dieser doppelten Möglichkeit besteht die »Freiheit« der Zuwendung, sie besagt nicht völlige Motivlosigkeit.

§ 3. Stellungnahmen, ihre Annahme und Ablehnung.

Die Kenntnisnahmen bzw. ihre Korrelate können ferner eine neue Gattung von Erlebnissen motivieren: die Stellungnahmen. Die Wahrnehmung eines Dinges läßt in mir den Glauben an seine Existenz erwachsen, die Erkenntnis eines Sachverhalts die Überzeugung von seinem Bestand, das Erfassen hervorragender Eigenschaften einer Person die Bewunderung für sie. Die Stellungnahmen sind wie die Kenntnisnahmen etwas, was mir »zuteil« wird. Ich kann sie nicht in der Weise vollziehen wie eine freie Zuwendung. Ich kann mich nicht nach Belieben für oder gegen sie entscheiden. Und dies aus zwei Gründen: 1. die Stellungnahme gebührt dem Gegenständlichen, dem sie gilt, es fordert sie. Sie ist dadurch nicht bloß ausgelöst, sondern begründet. Könnte ich mich gegen sie entscheiden, so würde ich damit gegen einsichtige Normen verstoßen (was beim Unterlassen der Zuwendung im allgemeinen nicht der Fall ist). 2. Die Stellungnahmen pflegen sich nicht vor ihrem Auftreten anzubieten wie die Zuwendung, sondern sind auf Grund der Kenntnisnahme einfach da, ohne daß man vor eine Wahl gestellt wird. Sie ergreifen von mir Besitz. Andererseits kann ich sie mir nicht

1) Zur Abgrenzung von Motiv und Reiz vgl. Seite 38 f., 45.

verschaffen, wenn sie sich nicht von selbst einstellen. Ich kann mich nach religiösen Glauben sehnen, mich darum bemühen mit allen Kräften und er braucht mir doch nicht zuteil zu werden. Ich kann mich in die Größe eines Charakters vertiefen, ohne die Bewunderung, die ihm gebührt, aufbringen zu können. Ich bin also in dieser Hinsicht nicht frei. Dagegen besteht eine Möglichkeit, die bei den bloßen Kenntnisnahmen nicht vorhanden ist: ich kann zu den Stellungnahmen »Stellung nehmen« in einem neuen Sinn, ich kann sie aufnehmen, mich auf ihren Boden stellen, mich zu ihnen bekennen oder mich ablehnend gegen sie verhalten. Ich nehme sie auf – d. h. ich gebe mich ihnen, wenn sie in mir auftreten, freudig, ohne Widerstreben hin. Ich lehne sie ab – das bedeutet nicht: ich beseitige sie. Das steht nicht in meiner Macht. Zur »Durchstreichung« eines Glaubens bedarf es neuer Motive, durch die die Motive des ursprünglichen Glaubens entkräftet werden und aus denen sie sich wiederum »von selbst« ergibt. Aber ich brauche diesen Glauben nicht anzuerkennen, ich kann mich ganz so verhalten, als wäre er nicht vorhanden, ich kann ihn unwirksam machen.[1]) Ich erwarte z. B. eine Nachricht, die mich veranlassen wird, eine Reise zu machen. Ich höre dann von nicht zuständiger Seite, daß das betreffende Ereignis eingetreten ist, und der Glaube daran stellt sich ohne weiteres ein. Aber ich »will« nicht glauben, solange ich keine verbürgte Nachricht habe. Ich verhalte mich so, wie ich es tun würde, wenn der Glanbe nicht vorhanden wäre: ich treffe keine Vorbereitungen, ich gehe meinem gewöhnlichen Tagewerk nach usw. – trotzdem die Glaubensstellungnahme unleugbar da ist. Daß nicht nur gewisse Handlungen unterlassen werden (also selbst »freie« Akte), sondern daß die ἐποχή die vorhandene Sellungnahme in der Tat unwirksam machen kann, so daß auch die – nicht freien – Stellungnahmen unterbleiben, die sie auslösen müßte, zeigt folgendes Beispiel: eine Mutter hört durch Kameraden, daß ihr Sohn gefallen ist. Sie ist überzeugt davon, daß er tot ist, aber sie »will« es nicht glauben, solange sie nicht die offizielle Nachricht hat, und solange sie dem Glauben ihre Zustimmung vorenthält, wird auch die Trauer nicht in ihr wach, die aus dem ungehemmten Glauben sofort erwächst. (Dieses Unterbinden der Trauer durch Neutralisierung des motivierenden Glaubens ist natürlich grundwesentlich verschieden von dem Ankämpfen gegen die Trauer, wenn sie sich einstellt.) Oder ein überzeugter Atheist

1) Es ist dies das Verhalten, das Husserl als ἐποχή bezeichnet hat, die unwirksam gemachten Akte sind »neutralisierte«.



wird in einem religiösen Erlebnis der Existenz Gottes inne. Dem Glauben kann er sich nicht entziehen, aber er stellt sich nicht auf seinen Boden, er läßt ihn nicht in sich wirksam werden, er bleibt unbeirrt bei seiner »wissenschaftlichen Weltanschauung«, die durch den unmodifizierten Glauben über den Haufen geworfen würde. Oder schließlich: ein Mensch flößt mir Zuneigung ein, und ich kann es nicht verhindern: aber ich will mich innerlich nicht dazu bekennen, ich entziehe mich ihr. Auch das ist durchaus unterschieden von dem Ankämpfen gegen eine Neigung, der man sich nicht hingeben will. Solange die innere Zustimmung nicht erteilt ist, hat das Ankämpfen überhaupt keinen Sinn. Ist die Neigung in dieser Weise unwirksam gemacht, so unterlasse ich nicht nur die Handlungen, die sie motivieren müßte, sondern auch die unwillkürlichen Äußerungen einer echten Neigung unterbleiben von selbst, stellen sich gar nicht ein. Diese Annahme oder Ablehnung einer Stellungnahme, denen sie den Charakter der vollen Lebendigkeit und Wirksamkeit oder der Neutralität verdankt, brauchen keine selbstständig vollzogenen Akte zu sein, sie kann von vornherein mit dem einen oder anderen Charakter ausgestattet auftreten. Sie können aber auch jederzeit als eigene Akte vollzogen werden. Wie sehr ich mich in diesem Vollzuge »frei« fühle, geht daraus hervor, daß ich dabei nicht nur des Bewußtsein habe, den Glauben erst recht eigentlich zum Leben zu erwecken, sondern gleichsam auch dem geglaubten Sachverhalt erst Existenz zu verleihen. Indem ich der Todesnachricht rückhaltlos Glauben schenke, ist es mir, als ob ich selbst das Geschehene durch meine Zustimmung erst unwiderruflich machte. Solange ich die Zustimmung verweigere, ist es mir, als ob ich das Schicksal noch aufhielte. Das Seitenstück zur Ablehnung einer vorhandenen Stellungnahme ist die Annahme einer nicht vorhandenen. Ich kann mich auf den Boden eines Glaubens stellen, den ich in Wahrheit gar nicht besitze, der nicht in mir lebendig ist. Ich nehme z. B. an, daß ich die Umstände meines Lebens genügend überblicke, um »Pläne machen« zu können; ich nehme mir etwa vor, im nächsten Jahre eine Reise zu machen, in eine andere Stadt überzusiedeln, eine angefangene Arbeit abzuschließen usw., und richte mein gegenwärtiges Leben ganz im Hinblick auf diese Zukunftspläne ein. Im Grunde bin ich aber fest davon überzeugt, daß irgendein Ereignis eintreten wird, das alle meine Pläne über den Haufen wirft. Diesem echten lebendigen Glauben versage ich meine Zustimmung und lasse ihn nicht in mir wirksam werden. – Die Ablehnung einer

Stellungnahme ist allemal äquivalent mit der Annahme einer entgegengesetzten, die nun für mein weiteres Verhalten bestimmend wird, obwohl sie keine echte, lebendige Stellungnahme ist.

Annahme und Ablehnung der Stellungnahmen haben wie diese selbst ihre Motive und ihre Gründe. Motiv und Grund können dabei (wie in den früheren Fällen) zusammenfallen, sie können aber auch auseinandertreten, ich versage der Nachricht den Glauben, weil die Überbringer unglaubwürdig sind. Die Unglaubwürdigkeit bzw. meine Kenntnis davon, motiviert zugleich und begründet meine ἐποχή. Oder ich glaube der Nachricht nicht, weil sie unangenehm ist. Die Unannehmlichkeit ist hier mein Motiv, der Grund kann derselbe sein wie vorher; es ist aber auch möglich, daß mein Verhalten eines objektiven Grundes ganz entbehrt. Wo Motiv und Grund zusammenfallen, ist die Motivation eine vernünftige. Wo beide auseinandertreten oder gar ein Grund überhaupt fehlt, ist die Stellungnahme bzw. das freie Verhalten zu ihr ein unvernünftiges evlt. unverständliches.

Es ist zu bemerken, daß Motiv im Gebiet der Kenntnisnahmen und Stellungnahmen niemals etwas ist, das mit vernünftiger Begründung nichts zu tun hat, das jenseits von Vernunft und Unvernunft liegt.[1]) Jegliches Motiv in diesem Sinne hat begründende Kraft für ein vernünftiges Verhalten des Subjekts. Es kann aber sein, daß das Subjekt sich gleichsam in seinem Verhalten vergreift; es tut dann etwas anderes, als was durch das herrschende Motiv gefordert ist, und das, was es tut, hat seinen zureichenden Grund in einem Sachverhalt, der ihm nicht gegenständlich ist. In unserem Beispiel ist die Unglaubwürdigkeit vernünftiges Motiv der ἐποχή; das Verhalten dagegen, das durch die Unannehmlichkeit der Nachricht gefordert ist, wäre etwa eine Abwehrmaßregel gegen das Gemeldete; die ἐποχή schiebt sich hier als Surrogat einer zweckmäßigen Abwehr ein. Ein solches »Vergreifen« im Verhalten, ein Auseinanderfallen von Motiv und Grund findet vornehmlich dann statt, wenn die Motivation nicht explizite vollzogen ist, und kann durch Explikation entlarvt werden. Die Implikation ist somit Quelle von Täuschungen und Irrtümern, die Explikation das Mittel, um

1) Wo ein Erlebnis durch ein anderes ausgelöst wird, ohne daß man es als begründet bezeichnen könnte – wie die Zuwendung (vgl. S. 38) –, wollten wir von Reiz sprechen und ihn von dem spezifischen Vernunftmotiv unterscheiden. Vgl. auch S. 42.

die Herrschaft der Vernunft zu sichern: aber auch »unvernünftige« Motivationen sind nur im Bereich der Vernunft möglich, sie sind als ein Fehlgreifen der Vernunft zu betrachten.

### § 4. Freie Akte.

Wenn Annahme oder Ablehnung einer Stellungnahme als selbständige Erlebnisse vollzogen werden, dann haben wir »freie Akte« im echten Sinne, Akte, in denen das Ich nicht nur erlebt, sondern als Herr seines Erlebens auftritt. Es ist ihre Eigentümlichkeit, daß sie nur im eigentlichen Sinne vollzogen werden können (in der Form des »cogito« in Husserls Terminologie, vom »zentralen Ich« aus nach Pfänder und Hildebrand). Sie können nicht, etwa erst im Hintergrund sich leise regend, allmählich von mir Besitz ergreifen, sondern ich muß sie aus mir heraus erzeugen, gleichsam geistig einen Streich führen.

Es gibt mannigfache Arten solcher Akte. Nahe verwandt mit der Annahme des Glaubens an einen Sachverhalt, aber nicht mit ihr identisch, sondern sie voraussetzend und deutlich von ihr zu trennen ist das Behaupten.[1]) Ich lese die Meldung vom Abschluß des Friedens; indem ich davon Kenntnis nehme, erwächst mir der Glaube daran, ich stelle mich auf den Boden dieses Glaubens, und auf Grund dessen kann ich nun behaupten, daß der Friede geschlossen ist. Offenbar ist diese Behauptung etwas Neues nicht nur dem Glauben (der »Überzeugung«) gegenüber, sondern auch der Annahme des Glaubens. Überzeugung und Behauptung sind ein Verhalten zu dem Sachverhalt, die Annahme ist ein Verhalten zu der Überzeugung. Das reicht allerdings zur Charakteristik noch nicht aus. Es gibt ein der Annahme korrelatives Verhalten zum Sachverhalt, das von ihr selbst sowie vom Behaupten unterschieden ist: die Anerkennung. Ich nehme den Glauben nicht an, das besagt zugleich: ich versage dem Sachverhalt meine Anerkennung, ich vollziehe nicht die »Setzung« seines Bestands. (Diese Anerkennung und ihr Gegenteil, die Verwerfung, ist natürlich wiederum nicht zu verwechseln mit dem wertenden Verhalten der Billigung und Mißbilligung, die sich sowohl auf den Sachverhalt als auf den Glauben, die Annahme und die Anerkennung richten können.) Auch die Anerkennung geht — wie gesagt — dem Behaupten noch voraus. Ich kann von sehr vielem

1) S. Reinachs Scheidung von Überzeugung und Behauptung in der »Theorie des neg. Urteils« (Münchener Philosophische Abhandlungen 1911 und Ges. Schriften, Halle 1921).



überzeugt sein und ihm meine Anerkennung gewähren, ohne es zu behaupten. Wenn wir die Annahme bzw. Anerkennung als Voraussetzung der Behauptung in Anspruch nehmen, so soll damit nicht gesagt sein, daß sie als eigener Akt vollzogen sein müsse. Es genügt, wenn sie als immanenter Charakter des Glaubens vorhanden ist, wenn die Überzeugung eine solche ist, auf deren Boden wir stehen. Solange wir nicht auf ihrem Boden stehen, werden wir auch die betreffende Behauptung nicht fällen. Ich mag von dem Inhalt einer Reutermeldung ganz überzeugt sein. Aber ich habe das »Prinzip«, Reutermeldungen keinen Glauben zu schenken, und so werde ich sie nicht als feststehende Tatsache weitergeben, nicht behaupten. Dagegen werden sich freilich Bedenken erheben. Wie vieles wird nicht behauptet ohne zureichende Begründung! Und überdies: neben der gutgläubigen Behauptung steht doch die Lüge! Indessen hier heißt es vorsichtig sein. Zunächst ist selbstverständlich zuzugeben, daß es Behauptungen gibt, die nicht zureichend begründet sind. Sie haben dann ihr Fundament (sind motiviert) in Überzeugungen, deren Motive nicht mit ihren objektiven Gründen zusammenfallen, die aber trotzdem »angenommen« sind. Ich bin z. B. überzeugt von einer Reutermeldung, erkenne sie an und gebe sie weiter, weil sie günstig ist, trotzdem mir ihre Unzuverlässigkeit nicht unbekannt ist. Eine solche unzureichend begründete kann durchaus eine echte Behauptung sein. Davon zu scheiden sind die Fälle, in denen ich etwas »behaupte«, ohne davon überzeugt zu sein. Ich versichere z. B. einem Kranken, daß sein Befinden sich bald bessern wird, ohne es zu glauben (aber auch ohne das Gegenteil zu glauben). Motiviert ist diese Versicherung durch den Wunsch, den Kranken zu beruhigen. Begründet ist sie nicht oder richtiger gesagt: sie ist nicht intellektuell begründet. Die »Behauptung« hat nämlich hier einen mehrfachen Sinn: den theoretischen, einen Sachverhalt festzustellen, und den praktischen, in dem anderen den Glauben an diesen Sachverhalt zu erwecken. Die intellektuelle oder theoretische Begründung — der Glaube an den Sachverhalt — fehlt; aber ihrem praktischen Sinne nach ist die Versicherung durch ihr Motiv — meinen Wunsch, den Kranken zu beruhigen — begründet, und auch das ist natürlich vernünftige Begründung. Es scheint mir indessen nicht erlaubt, hier von einer echten Behauptung zu sprechen. In der Behauptung setze ich sozusagen einen absoluten Bestand und stelle ihn zugleich vor mich und vor andere sichtbar hin. Das ist nur auf Grund einer angenommenen Überzeugung möglich. Bei der



Versicherung ohne Glauben stelle ich den »Sachverhalt« gleichsam nur vor den anderen hin, nicht vor mich selbst und nicht als einen absoluten Bestand. Den Tatbestand der Lüge haben wir hiermit noch nicht gegeben. Er liegt erst vor, wenn das Gegenteil von dem geglaubt wird, was man dem anderen hinstellt. Es bedarf wohl keiner Erläuterung mehr, daß wir es dann nicht mit einer echten, sondern mit einer Schein-Behauptung zu tun haben, die natürlich von einer falschen Behauptung durchaus zu scheiden ist.

Wir haben also zu trennen:

1. echte Behauptungen (auf Überzeugung gegründete); sie können mehr oder weniger begründet, richtig oder falsch sein;
2. Versicherungen (ohne Überzeugung);
3. Lügen (im Widerspruch zur Überzeugung).

Der Fall der nicht angenommenen Überzeugung ist hier noch nicht inbegriffen. Offenbar ist sie nicht imstande, eine echte Behauptung zu motivieren. Es wird ja dem Sachverhalt gerade die Anerkennung versagt, die nötig ist, damit er absolut gesetzt werden kann. Ein Hinstellen des nicht anerkannten Sachverhalts wie in der »Versicherung« scheint möglich zu sein. Ich kann eine Nachricht vorbehaltlos weitergeben, obgleich ich innerlich mit meiner Zustimmung noch zurückhalte. Bei näherem Zusehen bemerken wir aber doch noch einen Unterschied. Die Versicherung kann ich, trotzdem mir der Glaube fehlt, ganz unbefangen, mit gutem Gewissen machen. Es kommt mir gar nicht zum Bewußtsein, daß ich nicht glaube, was ich sage. Bei der Aussage über etwas, dem ich meine Anerkennung verweigere, besteht ein fühlbarer Gegensatz zwischen meinem inneren Verhalten zu dem Sachverhalt und dem Hinstellen, ich tue es sozusagen mit schlechtem Gewissen (intellektuellem Gewissen in unserm Fall) und das rückt es näher an die Lüge heran, obwohl es natürlich keine Lüge ist.

In allen diesen Fällen, beim »Annehmen« und »Ablehnen« einer Stellungnahme, bei der Anerkennung und Verwerfung eines Sachverhalts, bei Behaupten, Versichern und Lügen handelt es sich um freie Akte, die das Ich aus sich heraus vollzieht, die es aber ebensogut unterlassen kann. Wir haben gesehen, daß sie – ebenso wie die Stellungnahmen – ihre Motive haben und evtl. Gründe, die mit den Motiven nicht zusammenfallen. Aber das Vorhandensein der Motive *zwingt* das Ich nicht, die betreffenden Akte zu vollziehen. Sie stellen sich nicht auf Grund der Motive einfach ein wie die Stellungnahmen. Das Ich kann die Motive haben und aner-

kennen und kann die Akte trotzdem unterlassen. Ich weiß z. B., daß ich den Kranken mit der Versicherung seiner baldigen Besserung aufrichten könnte, daß er sie von mir erhofft, und ich möchte ihm auch gern helfen, das Motiv ist also vorhanden – und trotzdem unterlasse ich die Versicherung. Ein Einwand liegt nahe: auch die Unterlassung bedarf eines Motivs, bzw. es bieten sich Gegenmotive gegen die Ausführung dar. Der Versicherung steht etwa mein Grundsatz gegenüber, nichts zu sagen, wovon ich nicht überzeugt bin. Das ist gewiß häufig der Fall: aber wenn ich so im Kampf widerstreitender Motive stehe, wenn ich vor eine Entscheidung gestellt bin, so bin doch wieder ich es, der die Entscheidung fällt. Sie stellt sich nicht automatisch ein, wie das Zünglein der Wage auf die Seite des »gewichtigeren« Motivs weist – sondern ich entscheide mich dafür, weil es gewichtiger ist. Wenn auch mehr für das Tun als für das Unterlassen spricht, so bedarf doch das Tun noch meines »fiat!«, ich kann es nach der »Gewichtigkeit« erteilen, ich kann es aber auch erteilen, ohne eine Abwägung zu vollziehen, und schließlich auch, wenn die Motive mir als gleichgewichtig vor Augen stehen. Freie Akte setzen also ein Motiv voraus. Sie bedürfen aber außerdem eines Impulses, der selbst nicht motiviert ist.

Wir sind mit diesen Erörterungen schon nahe an die Sphäre des Wollens und Handelns herangekommen. Es ist aber doch durchaus nötig, das eigentliche Wollen und Handeln von unserem freien oder – wie wir auch sagen können – »willentlichen« Akten (die es mit umspannen) abzugrenzen. Wir können dabei an die Analyse des Wollens anknüpfen, die D. v. Hildebrand in seiner »Idee der sittlichen Handlung« gegeben hat.[1]) Er unterscheidet zunächst verschiedene Begriffe des Wollens, die in der herkömmlichen Rede vielfach durcheinander gehen: 1. das Sichbemühen (ich »will« gut sein oder ich »will« verzeihen – ein »Wollen« das mit einem Nicht-Können durchaus verträglich ist); 2. den Vorsatz, etwas zu tun (z. B. einen Spaziergang zu machen – ein Wollen, das das Können zur notwendigen Voraussetzung hat); 3. das auf die Realisierung eines Sachverhalts gerichtete Wollen (von dem auf ein bloßes Tun gerichteten ebenso unterschieden wie die Handlung – d. i. das Realisieren eines Sachverhalts – von dem Tun, in dem nur ein eigenes Verhalten des Subjekts realisiert wird): es spaltet sich wieder in die Willensstellungnahme, den Willensvorsatz und das eigentliche Einleiten der Handlung.

1) Husserls Jahrbuch Bd. III. 1916.

Was das Wollen im ersten Sinne angeht, so sehen wir, daß es wohl ein freier Akt ist, aber eine besondere Art freier Akte, die sich von anderen – wie z. B. dem Behaupten – deutlich abhebt. Wir merken hier nur an, daß es immer auf ein eigenes Verhalten des »wollenden« Subjekts abzielt, was durchaus nicht bei allen freien Akten der Fall ist; daß es sich aber von anderen freien Akten, die ebenfalls auf ein eigenes Verhalten abzielen – wie Entscheidung, Entschluß u. dgl. –, dadurch unterscheidet, daß es nicht mit in Rücksicht zieht, ob das Subjekt zu dem betreffenden Verhalten fähig ist oder nicht. Betrachten wir nun das Vorsetzen (eines eigenen Tuns), so sehen wir, daß es mit den freien Akten offenbar mehr zu tun hat, als daß es selbst ein freier Akt ist. Wir können freilich nicht sagen, daß jeder freie Akt ein Vorsatz *ist*, es wäre auch nicht richtig, wenn wir behaupten wollten, daß jeder freie Akt einen Vorsatz voraussetzt – aber jeder *kann* aus einem Vorsatz hervorgehen, sie grenzen den Bereich subjektiven Verhaltens ab, auf das ein Vorsatz gerichtet sein kann. Sie sind das »Tun« des Subjekts, auf das der Vorsatz abzielt. (Darin stimmen wir mit Hildebrand nicht überein, daß er es als wesentlich für das Tun ansieht, daß es ein Verhalten des Leibes einschließt.[1]) Wir halten es für durchaus nötig, auch von rein geistigem Tun zu sprechen, wie wir übrigens auch die Handlung nicht auf ein Realisieren von Sachverhalten in der Außenwelt einschränken möchten.) Während ich mich um Kenntnisnahmen und Stellungnahmen zwar bemühen, aber sie mir nicht vorsetzen kann, brauche ich mich um freie Akte niemals zu bemühen, sondern kann sie mir ohne weiteres vornehmen. Eben im Hinblick auf diesen Willensbegriff kann man die freien Akte auch als »willentliche« bezeichnen.

Im Gegensatz zum Vorsatz ist die Willensstellungnahme – als echte Stellungnahme – kein freier Akt. Man kann sich darum bemühen (etwa eine gute Tat »richtig zu wollen«), aber man kann nicht den Vorsatz dazu fassen. Den Vorsatz dagegen als freien Akt kann man sich wiederum vorsetzen. Andererseits muß betont werden, daß jeder Vorsatz, wie jeder freie Akt überhaupt, eine Stellungnahme – wenn auch nicht immer eine eindeutig bestimmte – zur Voraussetzung hat. Eine bloße Vorstellung, ein Wissen oder auch eine Kenntnisnahme von dem, worauf sich der freie Akt richtet, genügt nicht, damit er vollzogen werden kann. Um etwas behaupten

1) a. a. O. S. 152.

zu können — so sahen wir —, muß ich davon überzeugt sein. Um etwas zu versichern, brauche ich zwar von dem Inhalt der Versicherung nicht überzeugt zu sein, aber ich muß an der Versicherung selbst irgendwie »interessiert« sein. Soll ich einen Vorsatz fassen, so muß in mir eine Willensstellungnahme zu dem, was ich mir vorsetze, vorhanden sein: zu dem eigenen Tun oder zu dem Sachverhalt, den ich realisieren will. Es ist aber zu betonen, daß die Stellungnahme, die als Fundament des freien Aktes erforderlich ist, keine »lebendige«, nicht aktuell vorhanden zu sein braucht. Es genügt, wenn ich eine Stellungnahme als vernünftig gefordert erkenne und »annehme«, ohne daß sie sich wirklich einstellt.

Fassen wir schließlich noch das Einleiten der Handlung (bzw. eines bloßen Tuns) ins Auge, das »fiat!«, mit dem sie in Gang gesetzt wird, so sehen wir, daß es notwendig zu jedem echten Tun — sei es auch ein rein geistiges — gehört, als ein innerer Ruck, von dem ausgehend es abzulaufen beginnt. Es braucht kein eigener Akt zu sein, obgleich auch das möglich ist: ich habe mir z. B. vorgenommen, jemandem bei passender Gelegenheit eine wichtige Mitteilung zu machen. Ich komme mit ihm zusammen, und im Laufe des Gesprächs ergibt sich der »günstige Moment«: sobald mir das klar wird, sage ich innerlich »jetzt!« und beginne mit meiner Mitteilung. Das Jetzt-sagen ist keine Erneuerung des Vorsatzes, mit dem ich evtl. die ganze Zeit über »geladen« war, sondern ist das »fiat!«, das vom Vorsatz zur Ausführung überleitet. Wie das »fiat!« sich als charakteristisches Moment des beginnenden Tuns (statt als eigener Akt) abhebt, das sehen wir vielleicht am besten an Fällen, wo eine Handlung unmittelbar aus der Willensstellungnahme — ohne Zwischenschaltung eines Vorsatzes — hervorgeht. Ich sehe etwa einen Menschen zu einem Schlage gegen einen anderen ausholen und falle ihm in den Arm. Aus der Stellungnahme: das soll nicht sein! ergibt sich die Handlung ohne weiteres; von einem Vorsatz ist keine Spur, und auch das innere Sichbereitmachen, das in dem »Jetzt« liegt, fehlt. Aber ein Ruck, mit dem die Handlung einsetzt, ist doch aufweisbar. Ihn finden wir sogar noch bei den »genötigten« Akten (wie Reinach sie genannt hat), bei denen sowohl ein Vorsatz wie eine Willensstellungnahme fehlt. Wenn mich jemand durch Drohungen zu einem Verzicht zwingt, so will ich diesen Verzicht durchaus nicht (im Sinne der Stellungnahme), ich lehne ihn sogar innerlich ab; ich fasse auch nicht den Vorsatz, ihn zu leisten (dies ist allerdings als eine Form des Genötigt-seins möglich), und dennoch

tue ich es und leite dieses Tun mit jenem inneren Ruck ein. Wir müssen hier verschiedene mögliche Fälle unterscheiden: 1. Es ist in mir keine Willensstellungnahme dem Verzicht gegenüber vorhanden, wohl aber eine (negative) Stellungnahme dem Bedrohlichen gegenüber, und da ich den Verzicht als Mittel zu seiner Abwehr erkenne, entschließe ich mich dazu und leiste ihn. Hier liegt noch immer ein freier Akt vor und keine echte Nötigung. 2. Ich bin von Furcht ganz erfüllt und infolgedessen bereit, alles zu tun, was von mir verlangt wird. Von Willensstellungnahme und Vorsatz ist hier überhaupt keine Rede mehr. Es liegt eine eigentümliche Preisgabe der eigenen Spontaneität vor; eine Unterwerfung unter die fremde, die als solche noch zu verstehen und als motiviert anzusehen ist, innerhalb deren aber das Tun nicht mehr durch Motive geleitet ist. Im übrigen sind das Verhältnisse, deren Klärung einer speziellen Analyse der intersubjektiven Beziehungen vorbehalten bleiben muß. Nur so viel möchten wir in unserem Zusammenhange noch bemerken: sofern das Ich überhaupt noch als Ausstrahlungspunkt der genötigten Akte in Betracht kommt und nicht zum blinden Werkzeug des fremden Willens herabsinkt, ist auch jener Ruck noch spürbar, der alles Tun einleitet: andernfalls aber liegt überhaupt kein Tun mehr vor. Wir können also den Bereich der freien Akte, die für uns gleichbedeutend sind mit dem »Tun« des Ich, dadurch abgrenzen, daß sie und nur sie aus einem Vorsatz hervorgehen können und durch ein fiat! eingeleitet werden müssen.

Auf eine Klasse von freien Akten, die uns schon gelegentlich begegnet sind, möchten wir noch kurz eingehen, weil hier leicht ein Mißverständnis sich einstellen kann. Eine Versicherung, ein Verzicht auf einen Anspruch, ferner auch ein Gewähren, ein Versagen, ein Verzeihen u. dgl. sind »soziale Akte« [1]), die eine Richtung auf ein anderes Subjekt in sich schließen. Sie können in der Form der sprachlichen Mitteilung auftreten, sind aber selbst noch von ihr zu trennen. Das Behaupten ist von seinem sprachlichen Ausdruck durchaus zu scheiden: das läßt sich schon daraus ersehen, daß derselbe sprachliche Ausdruck eine Behauptung, eine Versicherung und eine Lüge umkleiden kann. Ebenso ist der Akt des Verzeihens oder Versagens von seiner sprachlichen Mitteilung an den Adressaten geschieden. Andererseits sind die genannten Akte auch nicht zu verwechseln mit den Stellungnahmen, auf denen sie sich aufbauen. Der

1) Auch sie sind von Reinach analysiert und so benannt worden.



Willensstellungnahme, die einem Sachverhalt gegenüber ganz von selbst auftritt, entspricht eine innere Haltung des Verzeihens, des Gewährens u. dgl., die sich ebenfalls von selbst einstellt und der Willkür entzogen ist und auf Grund deren dann der eigentliche Akt des Verzeihens, Gewährens usw. vollzogen werden kann oder nicht. Es ist möglich, daß diese freien Akte vollzogen werden, ohne daß sich die entsprechenden Stellungnahmen eingestellt haben (wie ein Vorsatz ohne Willensstellungnahme zu dem Sachverhalt gefaßt werden kann), aber es haftet ihnen dann eine eigentümliche Leere und Unechtheit an, und sie unterscheiden sich von der vollen und echten Verzeihung usw. wie eine Versicherung von einer echten Behauptung.

Es ist deutlich zu sehen, daß im Bereich der freien Akte die Motivation — im Unterschied zu dem weiteren Begriff, den wir uns anfangs bildeten — einen prägnanten Sinn gewinnt. Im Hinblick auf diesen prägnanten Sinn verstehen wir es, wenn Pfänder[1]) unter Motivation »nur das eigentümliche Verhältnis« verstehen will, »welches zwischen einem fordernden Willensgrund und dem darauf gestützten Willensakt besteht«. Es ist ihm wesentlich für dieses Verhältnis, daß auf eine wahrgenommene, erkannte oder sonstwie bewußte Tatsache »hingehört«, daß eine Forderung, die von ihr ausgeht, vernommen, anerkannt und evtl. gebilligt wird und daß auf diese Forderung das Wollen sich gründet. Eine solche Forderung (ein möglicher Willensgrund) wird erst dann zum wirklichen Willensgrund und damit zum Motiv, wenn das Ich »den Willensakt auf die Forderung gründet und ihn daraus eduziert . . . Das Ich hat dann die Forderung nicht mehr außer sich stehen lassen und sie bloß anerkannt und gebilligt, sondern sie in sich hereingelassen, sie sich einverleibt, dann sich darauf rückstützend den Willensakt in Übereinstimmung mit der Forderung vollzogen und sie damit vorläufig ideell erfüllt«. Als charakteristisch für den Willensakt — im Gegensatz zum Streben — wird ferner hervorgehoben, daß er »nicht an sich blind« ist, sondern »in seinem Wesen ein Bewußtsein von dem Gewollten« enthält, daß in ihm »meinend ein praktischer Vorsatz gesetzt« wird; schließlich daß ihm eine dem Streben fehlende Spontaneität innewohnt; daß es vom Ichzentrum ausgeht, aber nicht als ein Geschehen, sondern als ein eigentümliches Tun, in dem das Ichzentrum aus sich selbst heraus zentrifugal einen geistigen Schlag ausführt«.

1) »Motive und Motivationen«, Münchener Philosophische Abhandlungen 1911, S. 183.



Man kann diese Schilderung des Wollens durchaus annehmen, muß sich aber darüber klar sein, daß hier unter Willensakt die konkrete Einheit von Willensstellungnahme und Vorsatz gemeint ist und die gewonnenen Bestimmungen sich auf beide verteilen, nicht aber für beide in gleicher Weise gelten; sodann aber, daß die Schilderung (wenn wir von der Abgrenzung gegen das Streben zunächst absehen und nur das Wollen in seinem Verhältnis zur Motivation ins Auge fassen) nicht nur für den Willensakt im eigentlichen Sinne zutrifft, sondern auch für alle anderen willentlichen Akte. Wenn ich jemandem eine Beleidigung verzeihe um der Reue willen, die er fühlt, so gewahre ich zunächst diese Reue, lasse es aber nicht dabei bewenden, sondern nehme ihr gegenüber jene Haltung des geistigen »Hinhörens« ein, von der Pfänder spricht. Und nun vernehme ich die Forderung zu verzeihen, die von ihr ausgeht, und lasse es wiederum nicht dabei bewenden, sondern erkenne sie an, billige sie, gewähre ihr schließlich Einlaß und vollziehe, mich darauf rückstützend, den Akt des Verzeihens. (Wir würden hier in Übereinstimmung mit unseren früheren Feststellungen noch unterscheiden: es stellt sich auf Grund der eingelassenen Forderung die innere Haltung des Verzeihens ein, und die Verzeihung wird eigentlich vollzogen.) So ist das Verzeihen seinem ganzen Aufbau nach als Parallele zum Willensvorgang zu fassen. Es ist durchaus nicht so zu interpretieren, daß aus der Forderung zunächst der Wille hervorgeht zu verzeihen. Das kann der Fall sein, braucht es aber durchaus nicht zu sein. Dann ist aber auch die Motivation in dem prägnanten Sinne, den Pfänder im Auge hat, nicht auf den eigentlichen Willensakt einzuschränken, sondern auf die ganze Sphäre der willentlichen Akte auszudehnen.

## IV. Trieb und Streben.

### § 1. Strebungen und Stellungnahmen.

Um die Abgrenzung von Streben und Wollen und die Motiviertheit oder Unmotiviertheit der Strebungen zu verstehen, müssen wir sie selbst zunächst unter den Gesichtspunkten betrachten, die bisher für uns leitend waren. Strebungen sind offenbar keine freien Akte, sie entstehen in mir ohne eigenes Zutun, sie können nicht das Ergebnis eines Vorsatzes sein. Zwar gibt es einen Sinn zu sagen: ich will oder ich nehme mir vor, nach Erkenntnis zu streben. Dieses Streben bedeutet dann ein Tun, das eingeleitet wird, um Erkenntnis zu erlangen. Es darf aber nicht mit dem

Streben verwechselt werden, das wir hier im Auge haben und das vom Wollen abgegrenzt werden soll: mit dem Trieb etwa, aufzuspringen und ins Freie hinaus zu laufen, oder auch mit dem Erkenntnistrieb, dem dunklen Drange, jene Wege einzuschlagen, die zur Erkenntnis führen, dem Streben nach jenem Tun, das oben in äquivoker Rede als »Streben« bezeichnet war. Das Streben im Sinne des Triebhaften kann nur in mir wach werden, aber nicht gewollt und nicht frei vollzogen werden. Es ist nicht meine Tat, sondern wird mir zuteil. Das scheint es in eine Linie zu rücken mit den Stellungnahmen, die wir ja auch empfangen und uns nicht selbst verschaffen. Dafür spricht auch, daß wir bei den Strebungen — ebenso wie bei den Stellungnahmen — die von der Willentlichkeit zu unterscheidende Freiheit haben, sie anzunehmen oder abzulehnen, sie in uns wirksam werden zu lassen oder uns ihnen zu versagen. Ich nehme ein Streben an: d. h. ich gebe mich ihm hin, ich lasse es von mir Besitz ergreifen. Damit ist noch nicht gesagt, daß das Streben zum Tun führt oder daß es in ein Wollen übergeht. In mir erwacht z. B. der Wunsch, eine Erholungsreise zu machen. Ich nehme ihn — als Wunsch — an, ich verschließe mich ihm nicht, ich gebe ihm Raum, und er wächst an zu einem heftigen Verlangen nach Ausspannung, nach landschaftlicher Schönheit, nach frischer Luft und Sonne. Aber neben diesem Verlangen besteht in mir der feste Vorsatz, die angefangene Arbeit erst zu erledigen, und läßt es nicht zu einer natürlichen Auswirkung kommen: ich will die Reise nicht und führe sie nicht aus.

Untersuchen wir nun, was es heißt: sich einer Strebung versagen, so merken wir, daß hier noch eine andere Möglichkeit besteht, als wir sie bei den Stellungnahmen kennen lernten. Wenn ich mich nicht auf den Boden eines Glaubens stelle, so mache ich ihn damit unwirksam, bringe ihn aber nicht zum Verschwinden. Ein Streben kann ich nicht bloß unwirksam machen, sondern geradezu beseitigen, wenn ich mich ihm entziehe. Anstatt mich jenem aufsteigenden Wunsche hinzugeben, ziehe ich mich daraus zurück, bemühe mich, ganz in der Arbeit, die ich vorhabe, aufzugehen — und es gelingt. Das Streben wird nicht bloß nicht zur Tat, sondern stirbt dahin, ohne sich ausgewirkt zu haben. Das heißt nicht nur, daß ich ihm meine Aufmerksamkeit entzogen und es dadurch in den Hintergrund gedrängt habe. Auch das ist ja möglich: ich nehme mir vor, an die Reise nicht mehr zu denken und führe diesen Vorsatz durch; solange der Gedanke außerhalb meines Gesichtskreises bleibt, ruht auch das



Streben (es kann wenigstens, braucht aber durchaus nicht zu ruhen; es ist auch möglich, daß es als ein dunkler, unbestimmt gerichteter Drang fortbesteht); aber sobald ich ihm wieder Einlaß gewähre, wacht auch das Streben wieder auf. Ähnlich wie auch ein Glaube »latent« bleibt, solange ich mich zwinge, an die betreffende Tatsache nicht zu denken, aber auflebt, sobald ich mich ihr wieder zuwende. Ganz anders ist es, wenn nicht bloß der Gedanke an das Erstrebte, sondern das Streben selbst unterdrückt wird. Ich kann nach getaner Arbeit den Gedanken an die ersehnte Reise wieder aufnehmen; aber von der Sehnsucht ist jetzt nichts mehr zu spüren; sie ist erloschen. Um dies »Erlöschen« zu verstehen, müssen wir den Aufbau der Strebungen noch nach anderer Richtung hin verfolgen. Sie sind – rein phänomenal – in ihrem Auftreten von verschiedenen Seiten her bedingt. Sie entzünden sich einmal (ebenso wie die Stellungnahmen) an dem Gegenständlichen, worauf sie gerichtet sind, und zwar an dem Gegenständlichen gerade mit den bestimmten Charakteren, mit denen es erscheint, in unserem Beispiel an der »verlockenden« Reise. Andererseits haben sie ihre »Quelle« (wie Pfänder sagt) teils in Stellungnahmen des Ich, etwa dem Entzücken über die Annehmlichkeiten der Reise, das ich vorwegnehme – teils in gewissen reinen Ichzuständlichkeiten wie der Ermüdung, die das Ausspannen während der Reise für mich so verlockend erscheinen läßt. Wende ich den Blick von dem Erstrebten ab, so entziehe ich dem Streben (und der evtl. vorhandenen fundierenden Stellungnahme) den gegenständlichen Boden, verstopfe aber nicht seine Quelle. Solange diese vorhanden ist, kehrt das Streben zurück, sobald ihm seine Grundlage wiedergegeben wird. Genauer betrachtet wird sich unser Fall jetzt so darstellen: in einem Zustand der Ermüdung bei anstrengender Arbeit taucht mir der Gedanke an die Erholungsreise auf. Aus dem Ermüdungszustand heraus quillt der Drang nach Befreiung von der anstrengenden Tätigkeit, und er »heftet« sich an die Erholungsreise. Indem ich sie mir anschaulich vergegenwärtige, treten die Züge hervor, die für mich bedeutungsvoll erscheinen, und verleihen ihr den Charakter des »Verlockenden«, und nun entsteht in mir das Verlangen nach ihr: der unbestimmte Drang ist zum zielgerichteten Streben geworden. Oder aus Liebe zu einem Menschen erwächst mir das Streben, ihm etwas Liebes zu erweisen. Zunächst auch als unbestimmter Drang. Dann fällt mir ein Geschenk ein, mit dem ich ihn erfreuen könnte, und nun richtet sich mein Streben darauf, das Geschenk zu besorgen und abzusenden. Das Streben kann auch

rein gegenständlich begründet sein: indem ich ein schönes Bild betrachte und von Entzücken davon erfüllt werde, ergreift mich das Verlangen, es zu erwerben. (Im Grunde ist das — wenn auch mittelbar — auch bei dem vorhergehenden Beispiel der Fall, da die Stellungnahme, aus der das Streben erwächst, selbst gegenständlich begründet ist.) Bei solcher Sachlage wird mit Ab- und Zuwenden der Aufmerksamkeit das Streben mehr oder weniger zurückgedrängt werden und wieder auftauchen. Entspringt das Streben einer Stellungnahme, so kann es auch dadurch unterbunden werden, daß ich diese Stellungnahme nicht »annehme« und dadurch unwirksam mache: z. B. das Entzücken über das Bild oder die Liebe zu dem Menschen, den ich zu erfreuen strebe. Anders, wenn das Streben außerdem seine Quelle in einer Lebenszuständlichkeit hat. Dann hängt das Wiederaufleben des Strebens davon ab, ob diese bei der neuen Hinwendung der Aufmerksamkeit auf das Ziel noch vorhanden ist oder nicht. Ist sie nicht mehr vorhanden, so stellt sich trotz der Erneuerung der gegenständlichen Grundlage das Streben nicht wieder ein. Auch hier bestehen noch mehrfache Möglichkeiten. Die Ermüdung — in unserem ersten Beispiel — kann übergegangen sein in völlige Erschöpfung, die nicht mehr imstande ist, ein Streben aus sich heraus zu erzeugen oder zu erhalten. Wir mögen uns dann der Reise, die uns zuvor lockte, mit aller Aufmerksamkeit zuwenden, auch ihre Bedeutung für uns erkennen; aber sie läßt uns kalt und löst kein Streben aus. Das Unterdrücken des Strebens hat dann nur im Entziehen der Aufmerksamkeit bestanden. Daß es ganz erloschen ist, das ist ein Geschehen, das sich ganz ohne mein Zutun in mir vollzog: ein kausaler Vorgang in unserem Sinne. Es ist aber auch möglich, daß die Ermüdungszuständlichkeit fortbesteht, daß aber das ihr entspringende Streben willentlich niedergehalten wird, evtl. auch bei der Zuwendung zum Ziel. Es möchte sich regen, aber ich lasse es nicht aufkommen. Und schließlich kann es sein, daß nicht nur dem Wirken der Zuständlichkeit entgegengearbeitet, sondern daß sie selbst »überwunden« wird.

Wir sehen also: das Streben ist

1. gegenständlich begründet; 2. kausal abhängig; 3. vom Einfluß des Willens abhängig, und das wieder auf dreifache Weise: a) die gegenständliche Grundlage kann ihm durch die Abwendung der Aufmerksamkeit, die selbst »frei« ist, entzogen werden; b) den Einflüssen kausaler Faktoren kann willentlich entgegengearbeitet werden; c) die kausalen Faktoren sind selbst dem Einfluß des Willens unterworfen.



Blicken wir jetzt noch einmal zurück auf die Stellungnahmen, so bemerken wir, daß alle genannten Abhängigkeitsverhältnisse auch bei ihnen festzustellen sind. Auch sie sind nicht r e i n gegenständlich gegründet, sondern hängen von der jeweiligen Zuständlichkeit des Subjekts ab: demselben Tatbestand gegenüber tritt eine Stellungnahme einmal ein und das anderemal nicht. Und auch bei ihnen lernten wir eine Mitwirkung des Willens kennen: ich kann eine vorhandene Stellungnahme willentlich »unterbinden«, eine nicht vorhandene willentlich »annehmen«. Dennoch bestehen Unterschiede: 1. Für die Stellungnahme ist die gegenständliche Grundlage condicio sine qua non ihres Bestehens, für das Streben (in dem weiten Sinne des Wortes, wie wir es bisher brauchten) nicht. 2. Die Stellungnahme ist durch ihre gegenständliche Grundlage »gefordert«, vernünftig begründet, das Streben nicht oder doch nicht immer. 3. Wenn sich eine geforderte Stellungnahme nicht einstellt, so kann durch eine willentliche »Annahme« ein Surrogat für sie geschaffen werden, für ein Streben — sofern es kein gefordertes ist — nicht. Ich kann in unechter Weise hoffen oder wünschen in dem Sinne, wie ich unecht verzeihen oder einen Glauben »annehmen« kann, nur dann, wenn die Hoffnung oder der Wunsch mir als »gerechtfertigt« vor Augen stehen; das ist aber nicht immer der Fall: Alle diese Verhältnisse werden durch die folgenden Analysen eine weitere Klärung erfahren.

### § 2. Die Struktur der Triebe.

Den komplizierten Zusammenhängen von Kausalität und Willenswirkung können wir jetzt noch nicht nachgehen. Wir benützen die vorläufigen Ergebnisse zunächst für die Frage nach der Motiviertheit des Strebens. Wir stellen zunächst fest: es gibt ein u n m o t i v i e r t e s S t r e b e n. Der Bewegungsdrang, der einer übersprudelnden Lebendigkeit entspringt und sich im Laufen, Springen, Tanzen u. dgl. befriedigt, der Betätigungsdrang, der einem Überreiztheitszustand, einer »Nervosität« (natürlich nur als bewußte Zuständlichkeit verstanden) entquillt und sich in einem Hasten nach immer neuen Eindrücken und Beschäftigungen entladet — sie sind durch diese Zuständlichkeiten rein kausal bedingt. Wir wollen sie als T r i e b e bezeichnen. Die ihnen innewohnende Richtung ist durchaus nicht gegründet auf ein gegenständliches Bewußthaben eines Ziels, sie bestimmt sich überhaupt erst im Erlebnis einer wirklichen oder im Finden einer möglichen Erfüllung. Wir haben hier ein

bloßes Getriebenwerden wie bei der Kugel, die durch einen Stoß in bestimmter Richtung geschleudert wird. Das »getriebene« Ich ist sich freilich des Getriebenwerdens bewußt, aber es strebt so wenig nach einem zuvor erfaßten Ziel wie die bewegte Kugel. In den Trieben haben wir also Erlebnisse ohne gegenständliche Begründung, die — wenn wir von einem evtl. Eingreifen des Willens absehen — rein von der jeweiligen Lebenszuständlichkeit abhängen, durch sie erzeugt werden und mit ihrem Wandel zunehmen bzw. abnehmen oder auch ganz verschwinden. Denn es gibt Zuständlichkeiten, bei denen jeder Trieb aufhört, bei denen die Kraft für irgendeine Lebensbetätigung fehlt (»Betätigung« ist hier natürlich nicht als »freies Tun« verstanden, sondern als ein »Aus-sich-herausgehen«, als das auch ein Getrieben-werden anzusehen ist). Dabei haben wir noch die Doppelseitigkeit zu bedenken, die wir bei allem kausalen Geschehen feststellten. Jede Lebensbetätigung zehrt an der vorhandenen Lebenskraft, und das um so mehr, je intensiver sie ist. So führt auch ein Trieb einen Wandel in der Lebenssphäre herbei, der seine eigene Existenz untergräbt, und je heftiger er ist, desto rascher muß er »sich verzehren«. Nehmen wir ein Bewußtsein, in dem alle Betätigung in Trieben besteht und rein aus der Lebenssphäre gespeist wird, so scheint es, daß bald der Zustand der Erschöpfung eintreten müßte, bei dem keine Betätigung mehr möglich ist. Wenn das nicht der Fall ist, so ist das daraus zu verstehen, daß Triebe enden, ohne die zu ihrer Erhaltung nötige Kraft verbraucht zu haben, wenn sie ihre Erfüllung finden.[1]) Betrachten wir die Abhängigkeit der Triebe von der Lebenssphäre im Vergleich mit der Abhängigkeit, die wir für das gesamte Erleben feststellten, so scheint sie eine durchgreifendere zu sein. Bei den anderen Erlebnissen erkannten wir ein bestimmtes Moment — ihre »Färbung« — als das spezifisch kausal Bedingte, und im Erleben fanden wir den Punkt, an dem das Wirken ansetzt, während der Erlebnisgehalt erst mittelbar davon betroffen wird. Bei dem Trieb ist das offenbar anders; nicht nur, wie er erlebt wird, sondern auch, was er ist, sein materialer Gehalt, bestimmt sich durch die Lebenssphäre, er ist ganz aus ihr heraus geboren. Er ist das, worin sich die Lebenszuständlichkeit natürlicherweise umsetzt, er baut sich aus ihr auf, nicht aus etwas dem Erleben von andersher Zuströmenden.

1) Die Struktur der Triebe und ihrer Befriedigung müßte natürlich zum Thema einer eigenen Untersuchung gemacht werden und darf uns hier nicht weiter beschäftigen.



Natürlich müssen wir auch hier wieder scheiden zwischen dem Trieb als bewußtem Erlebnis und zwischen dem Psychischen, das sich darin bekundet. Und entsprechend zwischen der phänomenalen Abhängigkeit der erlebten Triebe von den Lebensgefühlen und der realen Abhängigkeit von der Lebenskraft. Wenn ein heftiger Trieb mich »verzehrt«, so fühle ich, wie durch ihn meine Frische dahin schwindet, und in dieser Abwandlung meines »Befindens« kommt mir eine Abnahme der Lebenskraft zur Gegebenheit, eine Umwandlung von Lebenskraft in aktuelle Lebensbetätigung. Die Struktur dieser Lebensbetätigung ist eine andere als die der Aufnahme von Daten. Wir haben hier kein Erleben ichfremder, sondern ichlicher Gehalte, und in ihnen bekundet sich, ebenso wie im Erleben selbst, die reale Beschaffenheit des psychischen Subjekts. Der reale Trieb erscheint als ein losgelöstes Quantum Lebenskraft, das sich in bestimmter Richtung verströmt, und dieses Verströmen, sofern es zur Gegebenheit kommt, bildet den Gehalt des Trieberlebnisses (evtl. seiner Umsetzung in ein Tun). Ein »Bereitstellen« von Lebenskraft für die Erhaltung von Trieben, entsprechend der Ausbildung bestimmter psychischer Fähigkeiten, gibt es nicht; jeder ist direkte Umsetzung von Lebenskraft. Es gibt nur eine Hemmungslosigkeit im Verströmen von Lebenskraft durch Triebe und dem gegenüber eine Fähigkeit des Subjekts, dem Verströmen Einhalt zu tun, die nicht mehr aus dem kausalen Mechanismus allein verständlich ist.

Die Lebenskraft, die in den realen Trieb eingegangen ist, verbraucht sich teils in seinem Ablauf, teils in dem Tun, das evtl. aus ihm hervorgeht. Das Tun stellt dann zugleich die Erfüllung oder Befriedigung des Triebes dar. Nun gibt es neben den Trieben, die auf ein Tun hindrängen, auch solche, die nicht – oder doch nicht primär – auf ein Tun abzielen, sondern auf eine Zuständlichkeit des Subjekts. So gibt es ein Verlangen nach Ruhe, das sich befriedigt, wenn der Ansturm äußerer Eindrücke, dem das Subjekt ausgesetzt war, aufhört. Dieses Verlangen hat seinen phänomenalen Ursprung in einem Gefühl der Ermüdung. In diesem Gefühl bekundet sich eine Herabsetzung der Lebenskraft, in dem Verlangen darüber hinaus ihre Ergänzungsbedürftigkeit. Während durch die Ermüdung der Lebenskraft nicht noch etwas entzogen wird, nimmt das Verlangen Lebenskraft in sich auf, die evtl. ein Tun auslösen kann, durch welches der ersehnte Zustand herbeigeführt wird (z. B. das Sich-Verschließen gegen äußere Eindrücke, von dem wir früher sprachen). Tritt die Ruhe ein, so erlischt das Verlangen. Sie be-

deutet aber nicht nur einen Stillstand des Verbrauchs an Lebenskraft, sondern zugleich eine Ergänzung, eine Auffüllung der vorhandenen Kraft, die sich in einem Schwinden der Müdigkeit und im schließlichen Übergang zu neuer Frische und einem daraus entspringenden positiven Betätigungsdrang bekundet.

Die Berücksichtigung der Triebe vervollständigt uns das Bild des psychischen Mechanismus. Ist das Kraftreservoir gefüllt, so setzt es sich in Betätigungstriebe um, in denen sich sein Überschuß verbraucht. Ist es der Erschöpfung nahe, so daß ein Versagen der Funktionen des Mechanismus droht, so entsendet es »Bedürfnistriebe«, deren Erfüllung ihm einen Zustrom neuer Kraft bringt. Woher dieser Zustrom kommt, darüber vermögen wir im Rahmen unserer gegenwärtigen Untersuchung nichts zu sagen.

Die Lebenskraft stellt sich uns nicht als endliches Quantum dar, das sich allmählich aufzehrt, sondern als im Zuströmen und Abströmen sich erhaltend. Prinzipiell wäre hierbei Verschiedenes möglich. Zustrom und Verbrauch könnten sich die Wage halten, so daß das Quantum wirklich dauernd auf gleicher Höhe bliebe. Oder der Zustrom könnte größer sein als der vorhergehende Verbrauch, so daß ein Anwachsen der Kraft stattfände. Dank dem »Mechanismus«, der »Überschüsse« umsetzt, würde ein solcher Gewinn allerdings nicht zu einem Aufspeichern erhöhter Lebenskraft führen, sondern zu einer gesteigerten Lebensbetätigung. Schließlich wäre es denkbar – da jedes Erlebnis, auch das, dessen Gehalt neue Kräfte zuführt, einen Verbrauch darstellt –, daß der Zustrom den Verbrauch nicht zu decken vermag. Dann würde ein, wenn auch gehemmter, allmählicher Verbrauch des vorhandenen Quantums stattfinden. Wir stellen diese Möglichkeiten hier nur als solche hin, ohne uns für eine von ihnen zu entscheiden. Die Untersuchungen, die zu ihrer Entscheidung nötig wären, können wir jetzt nicht führen. Wie überhaupt die kurze Kausalbetrachtung, die wir soeben eingefügt haben, nicht um ihrer selbst willen dasteht, sondern nur erforderlich war, um die Struktur der Triebe etwas näher zu beleuchten. Bevor wir wieder zur eigentlichen Untersuchung der kausalen Verhältnisse übergehen können, müssen wir unsere Studien in der Sphäre des reinen Bewußtseins noch etwas weiter fortsetzen.

### § 3. Motivation des Strebens.

Betrachten wir nun das Streben, das wir jetzt vom Trieb abtrennen und durch sein »Zielbewußtsein« kennzeichnen. Wir können

es zunächst als eine »Umformung« des Triebes betrachten, die daraus zu verstehen ist, daß etwas vorstellig wird, was den Trieb befriedigen könnte, und zwar als Befriedigung Verheißendes. Der zuvor ziellose Trieb richtet sich nun auf das Vorgestellte. Der Bewegungstrieb etwa wird zum Verlangen nach einer Wanderung. In diesem Falle bleibt das Streben wie der Trieb nicht nur seinem Erleben, sondern auch seinem Gehalt nach von der Lebenssphäre abhängig; es entspringt aus ihr und nicht aus der Vorstellung der Wanderung; dieser verdankt es nur seine Richtung. Es kann aber auch anders sein: ich höre z. B. von einer Wanderung erzählen, und da ist etwas, was mich »aufhorchen« läßt, was mich innerlich berührt, und indem ich darauf »hinhöre«, mich ihm öffne, offenbart es sich mir als »Reiz«, als »Verlockung«; ich verschließe mich dieser Verlockung nicht, sondern gebe mich ihr hin, gewähre ihr Einlaß, lasse mich von dem Wohlgefallen, evtl. von dem »Vorgeschmack« der Freuden der Wanderung durchströmen, und daraus erwächst mir das Verlangen, dies nun auch wirklich zu erleben, es durch mein Tun herbeizuführen: ein Streben nach der Wanderung. Dies Streben ist seinem Gehalt nach gegenständlich begründet; es erwächst mir auf Grund der Vorstellung von dem Erstrebten und der Hingabe an seine Verlockung, um dieses Reizes, um des verlockenden Charakters willen. Der »Reiz« oder die »Verlockung« erscheint mir als ein Analogon der »Forderung«, auf die sich freie Akte gründen, als ein Appell, der in mich hineintönt und in mir wirksam wird, wenn ich ihm Einlaß gewähre. Die Art der »Auslösung« des einen Erlebnisses durch das andere ist in beiden Fällen dieselbe, und nimmt man »Motivation« in dem weiteren Sinne des Wortes, in dem es die Auslösung eines geistigen Tuns ohne vernünftige Begründung, d. h. den »Reiz« mit umgreift, so erscheint es gerechtfertigt, auch im Falle des Strebens von Motivation und Motiv zu sprechen. Nimmt man dagegen »Motivation« in dem spezifischen Sinne, in dem es neben der bestimmten Form der Auslösung zugleich ein Verhältnis vernünftiger Begründung bezeichnet, so daß »Reiz« und »Motiv« getrennt werden müssen[1]), so wäre von Motiven des Strebens nicht in allen Fällen zu reden. Daß ich z. B. die Wanderung zu unternehmen wünsche, weil sie mir verlockend erscheint, ist wohl verständlich, aber es ist nicht vernünftig begründet und nicht gefordert. Dagegen fordern die Wohltaten eines Menschen, daß ich mich ihm dankbar

1) Vgl. S. 38, 42, 45.

zu erweisen wünsche. Hier liegt ein Vernunft-Motiv vor. Der ursprüngliche Wortsinn des »In-Bewegung-Setzens« legt es nahe, den weiteren Sinn zu bevorzugen und das Begründungsverhältnis als ein hinzutretendes Spezifikum anzusehen, das die »Auslösung« zur Vernunft-Motivation macht.

Die Art der Motivation ist auch noch in anderer Hinsicht beim Streben anders als beim Wollen. Es fehlt bei den Strebungen jener spontane Vollzug, der den freien Akten eigen ist, das »fiat«, mit dem sie gleichsam losgelassen werden, und zwar im Hinblick auf das Motiv. Bedenken wir aber, daß auch die freien Akte aus Stellungnahmen hervorgehen (der Willensstellungnahme, der Verzeihenshaltung), die sich auf Grund der vernommenen »Forderung« von selbst einfinden, und daß der darauf erfolgende Vollzug das Begründungsverhältnis gleichsam nur nachprüft und gutheißt, so erscheint die Einschränkung der Motivation auf die freien Akte unberechtigt.

Wir haben nun die Abhängigkeit des motivierten Strebens von der Lebenssphäre einerseits, seine Zusammenhänge mit dem Willen andererseits zu untersuchen, sodann das Ineinandergreifen von Kausalität und Willenswirkung. Wir wollen uns zunächst den Zusammenhängen von Wollen und Streben zuwenden, soweit sie das Streben als motiviertes betreffen, um dann die kausalen Verhältnisse im Zusammenhang zu besprechen.

## § 4. Streben und Wollen.

Die »Blindheit«, durch die Pfänder das Streben vom Wollen abgrenzen will, werden wir wohl für den Trieb, aber nicht – im selben Sinne wenigstens nicht – für das zielgerichtete Streben anerkennen. Ihm gehört ein Bewußtsein von dem Erstrebten zu wie dem Wollen ein Bewußtsein von dem Gewollten.[1]) Als unterscheidend stellen wir dagegen fest, daß das Wollen (implizite wenigstens) immer eine Richtung auf ein eigenes Tun einschließt; der gewollte Sachverhalt muß als durch mich zu realisierend vor mir stehen. Dem entspricht beim Streben nur die Richtung auf ein eigenes Erleben, das aber kein freies Tun zu sein braucht, sondern auch ein Empfangen sein kann. Den Eintritt eines Ereignisses z. B. kann ich nur wollen, wenn ich mir bewußt bin, ihn herbeiführen zu können, und ich muß dann auch die Mittel wollen, die dazu dienen. Erstreben – herbeisehnen – kann ich das Ereignis auch, wenn es mir – phänomenal – als

1) Daß in anderem Sinne eine gewisse Blindheit vorhanden ist, wird sich bald zeigen. Vgl. f. S.



von mir unabhängig vor Augen steht oder wenn ich nicht gesonnen bin, die Schritte zu tun, durch die es herbeigeführt werden könnte. Das Streben kann sich also auf vieles richten, was vernünftigerweise nicht gewollt werden kann: z. B. auf Stellungnahmen (auf einen Glauben, eine Liebe, eine Freude), die mir nur zuteil werden, die ich mir nicht verschaffen kann. Aus der Gesamtheit der Strebungen grenzen sich demnach als eine besondere Klasse diejenigen heraus, die — explizite oder implizite — auf ein eigenes Tun gerichtet sind, also etwa das Verlangen, eine Wanderung zu unternehmen. Das Erstrebte kann mir dabei — genau wie beim Wollen — als etwas vor Augen stehen, was im Bereich meiner Freiheit liegt. Es bestehen nun verschiedene Möglichkeiten: 1. das Verlangen ergreift von mir Besitz und setzt sich ohne weiteres in die Tat um; 2. die Wanderung ist zwar sehr verlockend und das Streben heftig, aber es sprechen Motive gegen die Ausführung: ich unterlasse sie; 3. es erheben sich keine Gegenmotive und ich schreite trotzdem nicht zur Ausführung. Es fragt sich, ob in diesen Fällen des Übergangs zum Tun oder Unterlassen nicht mehr ein Streben, sondern ein Wollen vorliegt oder was hier noch zum Phänomen des Wollens fehlt. Im ersten Fall fehlt sicher der Willensvorsatz, das, was Pfänder als den »zentrifugalen Schlag« vom Ich aus darstellt. Das Ich setzt sich das Tun nicht vor und leitet es nicht durch ein »fiat!« ein, sondern wird hineingezogen. Es liegt auch keine Willensstellungnahme vor, das Ich legt nicht — wie Hildebrand die Willensstellungnahme charakterisiert — »seine Hand auf den Sachverhalt«, sondern das anschwellende Verlangen treibt es vorwärts, seinem Ziele zu. Im Verhältnis zwischen Streben und Tun einerseits, Wollen und Handeln andererseits treten hier die Unterschiede hervor, die Pfänder als charakteristisch für das Streben und Wollen selbst hervorhebt: die Willenshandlung gründet sich auf die Motive des Handelns, das Ich blickt im Vollzuge auf diese Motive hin. Im Tun, das einem Streben entspringt, oder im triebhaften Tun — wie die natürliche Redeweise mit gutem Recht sagt — greift das Ich nicht auf die Motive des Strebens zurück, sondern treibt geradeswegs dem Ziele zu. Dieses Tun — nicht aber das Verlangen selbst — könnte man demnach als motivlos bezeichnen. Der Unterschied besteht also darin, daß 1. in der Willensstellungnahme das Ich einen Sachverhalt als durch es zu realisierenden ergreift, während er ihm im Streben nur vorschwebt und es anzieht; 2. daß aus dem Streben kein Vorsatz entspringt; 3. daß die Einleitung des Tuns durch das Streben auf andere Weise erfolgt als durch das Wollen.



Wir gehen nun zu dem 2. Fall — dem des Unterlassens — über. Es bestehen hier wieder verschiedene Möglichkeiten; widerstreitende Motive können verschiedene Strebungen auslösen, von denen diejenige überwiegt, die sich gegen das entsprechende Tun richtet. Das Unterlassen erfolgt dann auf dieselbe Weise wie im 1. Fall das Tun. Es kann sodann dem sich regenden Streben ein bestehendes Wollen im Wege sein und kann es unterdrücken. (Ich habe mir vorgenommen, die angefangene Arbeit zu beenden und lasse mich durch das Verlangen nach der Wanderung in meinem Vorsatz nicht beirren.) Schließlich können die Motive widerstreitender Strebungen mir zu Gegenständen einer Wahl werden, in der ich mich für die eine oder andere entscheide. An Stelle des einen Strebens tritt dann ein Wollen, und das andere wird unterdrückt. Es ist ein Problem, was bei dieser Wahl den Ausschlag gibt und was die Entscheidung als solche kennzeichnet. Ich kann mich für ein Motiv entscheiden, weil es das gewichtigere ist, und ich kann mich für eine Strebung entscheiden, weil sie die stärkere ist. Beide Fälle sind sowohl voneinander unterschieden als von dem früher besprochenen Fall des Siegens einer Strebung über die andere. Entscheide ich mich zwischen zwei Strebungen, so sind (im Gegensatz zum Kampf widerstreitender Strebungen) nicht mehr ihre Gegenstände, sondern sie selbst Gegenstände der Wahl und ein Moment an ihnen — die Stärke — das Motiv, das den Ausschlag gibt. Wähle ich zwischen den Motiven, so bin ich zwar auf dasselbe gerichtet, wie in den Strebungen selbst, aber in anderer Weise. Ich gebe mich den Strebungen nicht hin (ohne sie doch zu unterdrücken), ich entziehe mich den Anreizungen und wäge sie gegeneinander ab. Ich prüfe evtl., ob die »Reize« als »Gründe« in Betracht kommen. Es löst sich gleichsam von dem Ich, das im Spiel der widerstreitenden Motive steht, ein anderes los, das dieses Spiel durchschaut und in der Hand hat und jenes andere nach seiner Einsicht zu diesem oder jenem Zug veranlaßt. Die »Einsicht« besteht hier in einem lebendigen Fühlen des Vorzugs, den das eine Motiv vor dem anderen voraus hat (evtl. — wenn wir »Einsicht« nicht im strengen Sinne als ursprünglich gebendes Bewußtsein nehmen — ein bloßes Wissen um diesen Vorzug), und ihr entspringt die Willensstellungnahme, mit der das wollende Ich in das Spiel eingreift, dem es bisher zugeschaut hat. Der gefühlte Vorzug ist hier das Motiv der Entscheidung. Daß es mit der Einsicht allein nicht getan ist, zeigt der Fall, in dem die Prüfung ein Gleichgewicht der Motive ergibt. Ich greife dann vielleicht auf die

Strebungen zurück, um nach ihrer Stärke zu entscheiden. Aber es ist möglich, daß auch sie mir keinen Anhaltspunkt geben, daß sie gleich stark sind: der Fall von Buridans Esel (der Esel ist allerdings nur das im Kampf der Strebungen stehende Ich, für das ein anderes entscheiden muß). Hier zeigt es sich, daß das Ich das Spiel nicht nur durchschaut, sondern auch in der Hand hat. Aus sich heraus, in freiem Impuls kann es die eine oder andere Möglichkeit ergreifen. Das Unbehagen der Unentschiedenheit (evtl. ihr gegenständlich erfaßter Unwert) mag es dazu treiben, überhaupt eine Entscheidung zu fällen. Für die bestimmte Entscheidung, für die Abwendung von dieser und das Ergreifen jener Möglichkeit, ist kein Motiv mehr aufzuweisen; sie steht damit auch jenseits von Vernunft und Unvernunft. Von einer Motivlosigkeit kann nur insofern nicht gesprochen werden, als die Entscheidung ja immer nur etwas ergreift, was an sich fähig wäre, eine Willensstellungnahme auszulösen.

Wir gehen zu dem 3. Fall über, den wir in Erwägung gezogen hatten: ein erstrebtes Tun unterbleibt, trotzdem keine Gegenmotive bestehen. Es liegt darin ein Doppeltes: 1. ein Streben wird nicht ohne Weiteres zum Wollen, wenn es unbestritten ist (dasselbe gilt auch für ein »siegendes« Streben; 2. es führt nicht ohne weiteres zum Tun. Das erste ist nach den bereits gewonnenen Einsichten nicht schwer zu verstehen: das Wollen ist ja kein ungehemmtes Streben, sondern erfordert (als Willensstellungnahme) eine geänderte Einstellung zum Objekt und (als Willensvorsatz) einen freien Impuls, der als etwas Neues rein aus dem Ich heraus hinzutritt und aus den Motiven nicht herzuleiten ist. Der zweite Punkt versteht sich aus der verschiedenen Art und Weise, wie durch ein Wollen und durch ein Streben ein Tun eingeleitet wird. Der Vorsatz bewegt mich zum Handeln, ich gehe im Hinblick auf ihn zum Tun über, wenn die Gelegenheit sich bietet und nichts mich zurückhält; das Streben bedarf einer inneren Triebkraft von gewisser Stärke, um sich in ein Tun umzusetzen; und diese Triebkraft braucht nicht vorhanden zu sein, auch wenn dem Streben nichts im Wege steht.

Das führt uns auf die Zusammenhänge, in denen auch gegenständlich gegründete Erlebnisse zur Lebenssphäre stehen.

## V. Ineinandergreifen von Kausalität und Motivation.

### § 1. Kausale Bedingtheit von Akten.

Damit, daß die Akte in der Motivation ihre eigentümliche Verbindungsweise haben, ist noch nicht gesagt, daß sie dem Bereich

der kausalen Einflüsse entzogen sind. Als im ursprünglichen Strom konstituierte Einheiten sind sie ebenso wie die früher besprochenen Daten von dem Wandel der Lebensgefühle in ihrem Ablaufsrhythmus und ihrer »Färbung« bedingt. Ja gerade diese Erlebnisse, die im eigentlichen Sinne »vollzogen« werden, zeigen mit besonderer Deutlichkeit die »Spannkraft« des Erlebens. Je frischer ich mich fühle, desto »wacher« blickt mein »geistiges Auge«, desto intensiver ist die Richtung auf die Objekte, desto lebhafter die Auffassung. Ja, es ist ein gewisses Maß an Lebenskraft notwendig, damit überhaupt irgendwelche Ichtätigkeit sich entfalten, überhaupt ein Akt ins Leben treten kann: insofern ist das Auftreten von Akten selbst als kausal bedingt zu bezeichnen. Und das gilt für alle Akte in gleicher Weise. Dabei bleibt für die »Notwendigkeit« der allgemeinen kausalen Bedingtheit alles Erlebens bestehen, was wir früher in dem engeren Gebiet feststellten: denkbar ist ein Bewußtsein, in dem die ganze »bedingende« Schicht fortfiele, das sich entfaltete ohne allen Wechsel der »Lebendigkeit« und auch Akte aus sich hervorwachsen ließe.

## § 2. Beeinflussung des psychischen Mechanismus durch Erlebnisgehalte.

Um weiter im Verständnis vorzudringen, müssen wir nun unter den Akten selbst Scheidungen vornehmen. Wahrnehmungen und Erinnerungen an Wahrgenommenes, Denkakte — kurz alle »sachgebenden« Akte — vollziehen sich in der durch die jeweilige Besonderheit des Lebensgefühls bedingten Weise, ohne auf das Lebensgefühl selbst Rückwirkungen zu üben, abgesehen davon, daß sie in ihrem Verlauf die zu ihrem Auftreten nötige Kraft gleichsam »aufzehren«. Daneben gibt es aber andere Erlebnisse, die in besonderer Weise am Lebensgefühl teilhaben und von sich aus in seinen Bestand eingreifen: die sogenannten »Gemütsbewegungen« oder Gefühle (nach dem, was ihnen auf gegenständlicher Seite entspricht, können wir auch sagen, die Wertstellungnahmen). Indem ich eine Nachricht vernehme, indem mir also in einer Reihe im Strom sich erzeugender intellektiver Akte diese Gegenständlichkeit »Nachricht« erwächst, beginnt eine Freude an dieser Nachricht mich zu erfüllen. Diese Erlebniseinheit »Freude« ist auf etwas »außerhalb« des Stromes gerichtet, sie ist ja Freude »an« der Nachricht, also ein »Akt«, und ihr entspricht etwas auf der Gegenstandsseite: die Erfreulichkeit der Nachricht, die ihr kraft ihres positiven Wertes anhaftet. Die Freude ist wie alle Erlebnisse kausal bedingt: sie ist lebhafter oder matter, je

nach der Beschaffenheit des herrschenden Lebensgefühls, und es ist auch möglich, daß dieses sie gar nicht »aufkommen« läßt, daß an ihre Stelle ein kraftloses Schattenbild tritt, in dem ich wohl die Erfreulichkeit erfasse, ohne mich »richtig freuen« zu können. Und das führt uns auf etwas ganz Neues. Die Freude ist nicht bloß Freude an der Nachricht, sondern sie erfüllt zugleich »mich«, sie greift ein in den Bestand meines Lebensgefühls. Sie ist gleichsam ein neuer Strom, der sich von außen her in den Lebensstrom ergießt, ihn »aufwühlt«, in seinem weiteren Abfluß beeinflußt und in bestimmter Weise färbt. Die Art der Einwirkung kann dabei eine verschiedene sein je nach der Art des Gefühls. Zunächst scheint es, daß jedes mit gewisser Stärke einsetzende Gefühl in seinem Einströmen eine Stockung herruft, die erst überwunden werden muß, bevor es sich in seiner spezifischen Wirkung geltend macht, den weiterfließenden Strom schneller vorwärts treibt oder lähmt und »lichter« oder »dunkler« färbt. Auf welche Weise das Lebensgefühl »umgefärbt« wird, das hängt – wie gesagt – von dem spezifischen Charakter des jeweiligen wirkenden Erlebnisses ab, und dies ist ein »intentionaler« Charakter, der sein Korrelat hat am Objekt, auf das es sich richtet. Es ist seinem Gehalt nach motiviert durch den Gegenstand, dem es zugewendet ist. Von der Höhe des gefühlten Wertes ist die »Tiefe« des Gefühls, sowie seine Stärke abhängig und von der besonderen Art des Wertes seine spezifische Färbung; nur soweit es in allen seinen Momenten dem Wert entspricht, ist es einsichtig, vernünftig motiviert. Was evtl. an ihm anders ist als es dem Werte »zukommt« (etwa eine größere oder geringere Stärke), das ist unmotiviert, uneinsichtig und nur als Wirkung des vorhandenen Lebensgefühls zu erklären. Sofern nun die Wirkung, die ein auftretendes emotionales Erlebnis auf das Lebensgefühl ausübt, von seinem spezifischen Charakter, seiner Stärke und Tiefe abhängt und diese vernünftig motiviert ist, kann man das Einwirken selbst als motiviert bezeichnen; dagegen ist es nicht möglich, dieses Wirken als Motivation aufzufassen. Ich vollziehe ja nicht auf Grund des mich erfüllenden Gefühls eine Abwandlung im Verlauf meines gesamten sonstigen Erlebens, sondern diese Abwandlung vollzieht sich in mir als ein blindes Geschehen. Das zeigt sich deutlich, wenn wir zum Vergleich mit diesem blinden Wirken die »bewegende Kraft« heranziehen, die dem Gefühl außerdem innewohnt: es drängt dazu, eine Aktion ins Leben zu rufen, z. B. einen Willensakt, den ich nun auf Grund des Gefühls vollziehe, der dadurch vernünftig motiviert

ist: so motiviert die Freude, die mir jemand bereitet hat, den Vorsatz, ihn meinerseits zu erfreuen. Dabei spielen kausales und Motivationsgeschehen ständig ineinander: ein Gefühl, das mich plötzlich »übermannt«, kann so stark lähmend wirken, daß der Willensakt, den es »eigentlich«, »vernünftigerweise« motivieren müßte (wir sagen geradezu: der objektiv dadurch motiviert *ist*), gar nicht aufzukommen vermag. Wollen wir das Wirken dieser von außen zuströmenden Kräfte verstehen, so müssen wir von den Scheidungen Gebrauch machen, auf die wir bei den früher betrachteten Erlebnisgattungen stießen. Schon bei der Untersuchung der Triebe fanden wir, daß nicht nur ihr Erleben, sondern auch ihr Gehalt an der Lebenssphäre zehrt und daß es andererseits ein Zuströmen zur Lebenssphäre gibt.[1]) Offenbar ist das auch bei der neuen Erlebnisgattung der Fall, die wir soeben heranzogen: daß ihre *Gehalte* der Lebenssphäre neue Triebkräfte zuführen oder aus ihr zehren. Wir suchen zunächst näher zu ergründen, wie das »Zuströmen« von Kräften zu verstehen ist. In einem Zustand der Ermüdung, in dem ich mich fast »leblos«, innerlich erstarrt fühle, greife ich nach einem Buche, nach einer Dichtung, die ich liebe, und es ergreift mich das Entzücken über ihre Schönheit. Es wird mir vielleicht zunächst schwer, dieses Entzücken aufzubringen — die vorhandene Kraft reicht kaum aus für das Erleben dieses Gehalts — aber indem es mich zu durchströmen beginnt, mich mehr und mehr erfüllt und schließlich ganz durchflutet, schwindet die Ermüdung und ich fühle mich »wie neugeboren«, frisch und lebendig und voller Antriebe zu neuer Lebenstätigkeit. Dank den kausalen Zusammenhängen, in die es verflochten ist, bekundet mir das Entzücken — ebenso wie die früher betrachteten Erlebnisse — eine psychische Zuständlichkeit. Indem sich nun auf Grund der kausalen Verhältnisse das reale psychische Subjekt konstituiert, erscheint das gesamte Erleben, das wir unter Absehung von aller Realität in Reinheit betrachten können, in veränderter Auffassung: der Bewußtseinsstrom wird zu einer Reihe von Zuständlichkeiten des realen Subjekts, er geht voll und ganz in die Realität ein. Alles was wir in reiner Reflexion an den Erlebnissen feststellen können, überträgt sich damit ohne weiteres auf die psychischen Zuständlichkeiten, die in der üblichen Redeweise nun selbst als »Erlebnisse« bezeichnet werden. Der Doppelsinn von »Erlebnis« darf uns aber nicht dazu verführen, die scharfe Scheidung, die vorliegt, zu verwischen. Es handelt sich bei der Auffassung der

1) Vgl. Seite 58ff.

reinen Erlebnisse und der psychischen Zustände um mehr als um eine bloße Umwertung. Die reinen Erlebnisse sind bewußt in dem früher festgelegten Sinne[1]) und auf Grund dieses Bewußtseins in der Reflexion direkt faßbar. Die psychischen Zustände sind nicht in diesem ursprünglichen Sinne von Bewußtsein »bewußt«, sie sind es nur in dem übertragenen Sinne, in dem man auch Erlebniskorrelate als bewußt bezeichnet. Sie sind transcendent und wie alle Transcendente gegeben durch Bekundung. Bekundung der »Außenwelt« — des Physischen — sind die ichfremden Erlebnisgehalte, Bekundung der »Innenwelt« sind die Erlebnisse als solche und zudem in besonderem Sinne die ichlichen Gehalte. In beiden Gebieten gibt es verschiedene Stufen der Bekundung. Die unmittelbarste Bekundung ist die durch die einfachen Erlebnisgehalte: es bekundet sich in der bestimmt gearteten Tastempfindung die Härte des Dinges, in dem bestimmt gearteten Gefühl die Freude als mein psychischer Zustand. Dazu tritt als höherstufige Bekundung das Verhalten des Dinges bzw. des Subjekts unter gewissen Umständen. Das Ding wird geschlagen und zeigt infolge des Schlages keinerlei äußere Veränderung: in diesem Standhalten verrät es seine Härte; ich erhalte eine gute Nachricht und befinde mich danach den ganzen Tag in rosiger Stimmung: die rosige Stimmung bezeugt mir die Freude, die mir zuteil wurde. Verschiedene Bekundungen desselben können zusammenstimmen und einander bekräftigen, sie können aber auch im Widerstreit stehen und eine die andere aufheben. Dergleichen ist beim reinen Erlebnis nicht möglich. Welchen Grad mein Entzücken — als reines Erlebnis — hat, das kann ich nur ihm selbst, in immanenter Reflexion, entnehmen, und es hat eben den, den ich vorfinde. Aber über den Grad des Entzückens — als psychische Zuständlichkeit — kann mich das bewußt erlebte Entzücken täuschen, und ich kann evtl. erst durch die Wirkungen, die es ausübt, darüber belehrt werden, wie groß es in Wahrheit gewesen ist. Solche Wirkungen laufen — phänomenal — sowohl von dem Erleben als von seinem Gehalt aus, und entsprechend sind beide Bekundung von Psychischem. Wir sprachen davon, daß es uns »schwer wird«, das Entzücken zu erleben. Darin bekundet sich der Kraftverbrauch, den das Erleben bedeutet und der »eigentlich« die gegenwärtige Leistungsfähigkeit der Psyche überschreitet. Aus der starken Inanspruchnahme der Lebenskraft durch alles emotionale Erleben ist das Stocken des Lebensstroms zu ver-

1) Seite 15.

stehen, das jedes solche Erlebnis bei einer gewissen Stärke hervorruft, unangesehen der Wirkung, die es seinem Gehalt nach ausüben mag. Diese vom Gehalt ausgehende Wirkung ist in unserem Beispiel ein Anwachsen der Lebenskraft, das sich in der neu erwachenden Frische bekundet. Die Stärke und Nachhaltigkeit dieser Wirkung gibt uns Aufschluß über die Beschaffenheit der psychischen Zuständlichkeit, von der sie ausgeht; und es kommt vor, daß sie sich in ihren Wirkungen stärker oder schwächer erweist, als sie in ihrer Bekundung im Erlebnis erschien. Wir sagen dann etwa – indem wir das ursprüngliche Erlebnis und die erlebten Wirkungen als verschiedene Bekundungen derselben Zuständlichkeit zusammenhalten –; ich hatte gar nicht bemerkt, daß die Lektüre auf mich einen so starken Eindruck machte. – Wir sprachen davon, daß zu einem Erlebnis von bestimmtem Gehalt eine bestimmte Wirkung gehört, so daß man versucht sein könnte zu sagen, diese Wirkung sei, wie das Erlebnis selbst, durch dessen gegenständliches Korrelat – den Wert von entsprechender Höhe – motiviert. Hier stoßen wir auf das Ineinandergreifen von Kausalität und Motivation, das uns sogleich näher beschäftigen soll. Zunächst suchen wir das, was wir uns an unserem Beispiel klar machten, in größerer Allgemeinheit zu fixieren. Offenbar sind es nur Erlebnisse mit ichlichem Gehalt, denen solche lebenspendende Kraft innewohnt. Was mir ichfremd gegenübersteht, wie ein Sinnesdatum, das hat – als Gehalt – auf mein Leben keinen Einfluß. Und ebenso stehen die Objekte, die mir auf Grund solcher ichfremder Daten zur Gegebenheit kommen – die »bloßen Sachen« – außer Zusammenhang mit der Sphäre des psychischen Wirkens. Die »Gemütssphäre« kommt also hier allein in Betracht und als ihr gegenständliches Korrelat die Welt der Werte, der praktischen Ziele und Werke. – Zu den gegenständlich gerichteten Erlebnissen, deren Gehalte an der Lebenskraft zehren, statt sie zu erneuern, gehören Schreck, Angst, Trauer: sie befallen mich evtl. bei voller Frische und Lebendigkeit, nehmen mir diese Frische und Lebendigkeit plötzlich oder nach und nach und lähmen meinen Betätigungsdrang.

### § 3. Zusammenwirken von Kausalität und Motivation. Sinnliche und geistige Lebenskraft.

Aus der belebenden Kraft gewisser Gemütserlebnisse verstehen wir unsere frühere Feststellung, daß Stellungnahmen zu Quellen von Trieben und Strebungen werden können. Es versteht sich, daß das durch sie geweckte Leben nach einer Betätigung drängt, und



zwar nach einer Betätigung in der Richtung, die die von ihnen auslaufende Motivation vorschreibt. Wenn mir ein Ereignis gemeldet wird, dem ein objektiver Wert oder doch eine positive Bedeutung für mich anhaftet, so erfüllt mich das Erfassen dieses Wertes mit Freude, die Freude belebt mich, und es entquillt ihr das Verlangen, anderen Freude zu bereiten um der Freude willen, die mir zuteil wurde. Es besteht also zwischen beiden Erlebnissen sowohl eine kausale als eine Motivationsbeziehung. Offenbar ist das Hinzutreten dieses kausalen Faktors nötig, damit aus einem »möglichen« Motiv — oder aus etwas, dem objektiv motivierende Kraft zukommt, das seinem Sinne nach ein bestimmtes Verhalten des Subjekts zuläßt oder fordert —, ein »wirkliches« Motiv werden könne. Wenn das Gefühl kein »lebendiges« ist, wenn es in mir keine lebenspendende Kraft entfaltet, so entspringt ihm auch kein lebendiges Streben, sondern nur ein kraftloses, evtl. ein bloßes Wissen, daß es vorhanden sein sollte. Die Güte eines Menschen steht mir z. B. klar vor Augen als Motiv der Dankbarkeit, die ich ihm schulde: aber diese Dankbarkeit ist nicht lebendig gefühlt (vielleicht, weil meine Kraft zum Erleben dieses Gehaltes nicht ausreicht), und es entspringt ihr darum auch kein lebendiges Streben, mich dankbar zu erweisen, wie es objektiv begründet wäre. Nur sein kraftloses Schattenbild stellt sich ein. Und ein solches unlebendiges, kraftloses Streben vermag sich nicht in ein Tun umzusetzen. Nur ein Trieb oder Streben von starker Lebendigkeit geht unaufhaltsam ins Tun über.

In unseren Beispielen führten kausale und motivierende Faktoren (wo beide vorhanden waren) in gleicher Richtung. Es ist auch das Gegenteil möglich. Ein Ereignis, das mir als furchtbar vor Augen steht, motiviert in mir das Streben, seinen Eintritt zu verhindern. Die Furcht ist lebendige Furcht und das Streben lebendiges Streben; aber die Furcht als solche wirkt lähmend auf meine Lebenstätigkeit und nimmt dem Streben die Kraft, sich in ein Tun umzusetzen.

Es ist die Frage, ob vielleicht Motive als solche — auch im Bereich der objektivierenden oder sachgebenden Akte — nur *richtunggebende* Kraft besitzen, aber für sich allein das Erleben nicht in der Richtung bewegen können, die sie vorschreiben. Ein Sachverhalt, aus dem ein anderer folgt, kann vor mir stehen, ohne daß ich der Motivation, die mir durch den objektiven Begründungszusammenhang vorgezeichnet ist, nachgehe, ohne daß ich die Folgerung ziehe. Es bedarf noch eines besonderen »Antriebes« — des Wissensdranges oder auch eines praktischen Interesses an dem Ergebnis —

um mich den Schritt vorwärts tun zu lassen. Es ist zu untersuchen, wie die Ergänzungsbedürftigkeit durch lebenspendende Triebkräfte sich zu der früher erwähnten Abhängigkeit alles Erlebens von der vorhandenen Lebenskraft verhält. Es bedarf einer gewissen Lebendigkeit, um überhaupt irgendwelche Gehalte aufnehmen, erleben zu können (und zwar eines verschieden hohen Grades von Lebendigkeit je nach der Art der Gehalte: für sinnliche Daten z. B. eines geringeren als für eine Überzeugung oder eine Freude), und wenn diese nicht vorhanden ist, so können ihr auch nicht von außen neue Triebkräfte zugeführt werden. Wir müssen offenbar unterscheiden zwischen dem »natürlichen« Leben und dem von außen her zuströmenden, das wir – als in geistigen Akten erworben – das »geistige« nennen werden. Aber auch abgesehen von den »Zuströmen« scheint es, daß man in der Lebenssphäre eine »sinnliche« und eine »geistige« Schicht trennen muß und entsprechend eine sinnliche und eine geistige Lebenskraft als verschiedene Wurzeln der Psyche. Mit der sinnlichen Lebenskraft erscheint die Psyche eingesenkt in die Physis, in die Leiblichkeit und des weiteren durch ihre Vermittlung in die materielle Natur. Das zu zeigen, bedürfte es einer gründlichen Untersuchung des Leibes und seiner Abhängigkeit von der materiellen Natur einerseits, seiner Beziehungen zur Psyche andererseits. Wir ziehen hier nur in Betracht, daß die sinnlichen Lebenszustände zugleich als leibliche Zustände erlebt sind. Die Frische und Mattigkeit erscheinen als den Leib und alle seine Glieder durchströmend und die als leiblich gegebenen Tätigkeiten in ihrer Weise färbend. Deutlich lassen sich davon die geistige Frische oder Mattigkeit abheben, die mit der entgegengesetzten leiblich – sinnlichen Zuständlichkeit evtl. vereinbar sind. Wenn wir trotzdem versucht sind, von *einer* Lebenssphäre und *einer* Lebenskraft zu sprechen, so liegt das daran, daß beide nicht zusammenhanglos nebeneinander bestehen. Die geistige Lebenskraft erscheint als bedingt durch die sinnliche: in der Regel schwindet mit der leiblichen auch die geistige Frische. Aber sie steht außerdem den Zuströmen von der Objektwelt her offen und kann durch sie zu Leistungen fähig werden, die dem Zustand der sinnlichen Lebenskraft nicht entsprechen. Die sinnliche Lebenskraft andererseits erfährt durch Vermittlung der geistigen keine Ergänzung. Die durch Zustrom von außen her erzeugte geistige Frische kann nur eine leiblich-sinnliche Müdigkeit evtl. verdecken und uns dadurch über den wahren Zustand der sinnlichen Lebenskraft täuschen. Es ist ferner zu bemerken, daß alles geistige Leben einen Verbrauch an sinnlicher Lebenskraft



bedeutet, auch dasjenige, dessen Gehalte einen Zuwachs an geistigen Triebkräften mit sich bringen, ja, da die Triebkraft eines Gehaltes mit einer gewissen Gewichtigkeit steigt, diese Gewichtigkeit aber zugleich eine größere Kraftanspannung erfordert, um erlebt werden zu können, muß man geradezu sagen, daß um so mehr sinnliche Lebenskraft verloren geht, je mehr geistige zugeführt wird.

Damit soll nicht etwa gesagt sein, daß ein rein sinnliches Lebewesen, dem durch geistiges Leben keine Triebkräfte entzogen werden, oder ein geistig tiefstehendes biologisch höherwertig sei als ein geistig hoch entwickeltes. Ein ungeregeltes sinnliches Triebleben kann evtl. zu einer raschen Erschöpfung der Lebenskraft führen. Und eine auf Einsicht in den Mechanismus gegründete vernünftige Regulierung des Trieblebens, wie sie durch die geistige Lebenskraft ermöglicht wird, kann der Erhaltung der sinnlichen Lebenskraft so förderlich sein, daß der Verbrauch, den das geistige Leben darstellt, dadurch überwogen wird.

Außerdem ist es möglich, daß die von den Gehalten her zuströmende Triebkraft die für das Erleben dieser Gehalte erforderliche übersteigt; dann wird die geistige Lebenskraft bereichert und instand gesetzt, das geistige Leben eine Zeit lang ohne weitere Inanspruchnahme der sinnlichen Lebenskraft zu speisen.

Von der geistigen Lebenskraft ist die Aufnahmefähigkeit für die Objektwelt zu unterscheiden, durch die eine Zufuhr von Triebkräften überhaupt ermöglicht wird. Diese Aufnahmefähigkeit ist in gewissem Sinne von der Lebenskraft abhängig. Denn um sich Objekte zu eigen zu machen, bedarf es einer gewissen geistigen Tätigkeit, die ohne eine Spannkraft von bestimmter (und zwar je nach der Art der Objekte verschiedener) Höhe nicht geleistet werden kann. Und in dieser Hinsicht besteht zwischen der Lebenskraft und den geistigen Fähigkeiten ein analoges Verhältnis, wie wir es in der sinnlichen Sphäre feststellten: ein Mechanismus, der eine Fähigkeit auf Kosten der anderen auszubilden gestattet und sie wieder abnehmen läßt, wenn anderen Fähigkeiten mehr Kraft zugeführt wird.[1])

1) In Reinachs hinterlassenen Aufzeichnungen findet sich eine Notiz, die den »Mechanismus« des geistigen Lebens sehr klar zum Ausdruck bringt: »Ob damit, daß Menschen Charakter haben, nicht auch ihre ethische Endlichkeit zusammenhängt? Die Fehler ihrer Vorzüge! Wer in sich die dauernde Tendenz zu gewissen wertvollen Akten erzeugt hat (oder sie besitzt), ist gerade deshalb unter Umständen unfähig, andere psychisch entgegenstehende Akte zu vollziehen. Die (künstlich) herbeigeführte Stärkung wird zur Hemmung

Aber die Aufnahme von Objekten ist nicht allein als eine Funktion der geistigen Lebenskraft aufzufassen. In einem Zustand der Frische, in dem ich mich zu intensiver geistiger Tätigkeit befähigt fühle und auch etwa auf wissenschaftlichem Gebiet, in der Aufdeckung theoretischer Zusammenhänge, das Höchste zu leisten vermag, bleiben mir andere Objektbereiche – etwa ästhetische Werte – doch völlig verschlossen. Ich mag alle meine Kraft daran wenden, mir Zugang zu verschaffen – alle Anstrengung ist vergebens. Wir stoßen hier in den geistigen Fähigkeiten der Person auf einen festen Bestand, der dem kausalen Mechanismus enthoben ist. Ihn näher zu untersuchen, kann an dieser Stelle nicht unsere Aufgabe sein.[1]) Wir mußten ihn nur aufweisen, um die Stellung der geistigen Lebenskraft im Aufbau der Psyche deutlich zu machen. Sie ist sowohl von der Aufnahmefähigkeit als unwandelbarem Kern der wandelbaren geistigen Fähigkeiten als von der sinnlichen Lebenskraft unterschieden. Beide reichen nicht hin, um mich für die Aufnahme bestimmter Gehalte fähig zu machen, die eben eine eigene geistige Lebenskraft erfordern. Es ist möglich, daß ich die sinnliche Lebenskraft besitze, die zur Erhaltung einer gewissen geistigen Tätigkeit nötig ist und daß ich auch aufnahmefähig bin für das betreffende Objektgebiet, einen bestimmten Wertbereich, und dennoch nicht lebendig zu fühlen vermag, was er mir bietet. Ich erkenne den Wert eines Kunstwerkes, aber ich vermag mich nicht dafür zu begeistern; ich erkenne die Niedrigkeit einer Gesinnung, aber ich vermag mich nicht darüber zu empören; ich erkenne den einzigartigen Wert eines Menschen, aber ich vermag ihn nicht zu lieben. Dieses Unvermögen zum Erleben von Gehalten einer bestimmten Gewichtigkeit, das Versagen gegenüber den Anforderungen der erkannten Wertewelt, das mit dem besten Stand der sinnlichen Lebenskraft vereinbar ist, offenbart

---

durch den – dem Göttlichen unbekannten – Mechanismus. Der Charakter wäre also Begünstigung, Tendenz, Gewöhnung u. dgl. in bezug auf ein Erleben, das selbst nicht charakterlich fundiert ist. (Man unterscheide die »festen« Gesinnungen – Liebe zu einem Menschen usw. – von dem Charakter in unserem Sinne. Diese Liebe ist natürlich keine Tendenz zu Erlebnissen – auch das wäre ja einem Menschen gegenüber möglich –, sondern ein Eigen-»Erlebnis«, zu dem es Fähigkeit und Unfähigkeit, Tendenz und Leichtigkeit usw. gibt.)

1) Ausführungen über die dem kausalen Mechanismus enthobene geistige Struktur der Person enthält der IV. Teil meiner Abhandlung »zum Problem der Einfühlung« (Freiburger Dissertation, Halle 1917). Vgl. auch in der folgenden II. Abhandlung Teil II, § 3c, § 4dd.



uns die geistige Lebenskraft als eine eigene Triebkraft des geistigen Geschehens. Daß sie unbeschadet dieser Selbständigkeit abhängig ist von der sinnlichen Lebenskraft, zeigen uns gewisse phänomenale Kausalbeziehungen zwischen sinnlichen und geistigen Vorgängen. In einem Zustand leiblich-sinnlicher Erschöpfung bringe ich ein Gefühl der Begeisterung nicht auf, es stellt sich aber — demselben Tatbestand gegenüber — sofort ein, wenn ich mich »erholt« habe. Fehlt die geistige Lebenskraft — ganz oder doch für die Aneignung bestimmter Gehalte —, so entfällt natürlich auch die Möglichkeit der Zufuhr frischer Triebkräfte von diesen Gehalten her, andererseits fällt auch die Möglichkeit eines so gesteigerten Verbrauchs an Lebenskraft fort, wie ihn das Erleben dieser Gehalte sowie auch manche der Gehalte selbst (wie Furcht oder Trauer) darstellen: so daß der Mangel an geistiger Lebenskraft, evtl. eine Ersparnis an sinnlicher Lebenskraft bedeutet.[1])

Außer diesem Zuströmen von Triebkräften, das ein gewisses Maß an Lebenskraft bereits voraussetzt — nämlich das zum Erleben der kraftspendenden Gehalte erforderliche — gibt es offenbar noch ein anderes, das nicht an diese Voraussetzung gebunden ist. Es gibt einen Zustand des Ruhens in Gott, der völligen Entspannung aller geistigen Tätigkeit, in dem man keinerlei Pläne macht, keine Entschlüsse faßt und erst recht nicht handelt, sondern alles Künftige dem göttlichen Willen anheimstellt, sich gänzlich »dem Schicksal überläßt«. Dieser Zustand ist mir etwa zuteil geworden, nachdem ein Erlebnis, das meine Kräfte überstieg, meine geistige Lebenskraft völlig aufgezehrt und mich aller Aktivität beraubt hat. Das Ruhen in Gott ist gegenüber dem Versagen der Aktivität aus Mangel an Lebenskraft etwas völlig Neues und Eigenartiges. Jenes war Totenstille. An ihre Stelle tritt nun das Gefühl des Geborgenseins, des aller Sorge und Verantwortung und Verpflichtung zum Handeln Enthobenseins. Und indem ich mich diesem Gefühl hingebe, beginnt nach und nach neues Leben mich zu erfüllen und mich — ohne alle willentliche Anspannung — zu neuer Betätigung zu treiben. Dieser belebende Zustrom erscheint als Ausfluß einer Tätigkeit und einer Kraft, die nicht die meine ist und, ohne an die meine irgendwelche Anforderungen zu stellen, in mir wirksam wird. Einzige Voraussetzung für solche geistige Wiedergeburt scheint eine gewisse Aufnahmefähigkeit zu sein, wie sie in der dem psychischen Mechanismus enthobenen Struktur der Person gründet.

1) Vgl. S. 74.

Ähnliches mag im Verkehr einer Person mit andern möglich sein. Die Liebe, mit der ich einen Menschen umfasse, mag imstande sein, ihn mit neuer Lebenskraft zu erfüllen, wenn die seine versagt. Ja, die bloße Berührung mit Menschen von intensiver Lebendigkeit mag eine belebende Wirkung auf den Matten oder Erschöpften ausüben, die keine Aktivität von seiner Seite zur Voraussetzung hat. Ich möchte über diese Verhältnisse, die ein eigenes Studium erfordern, hier nichts Näheres sagen;[1]) sie seien nur erwähnt, weil sie geeignet sind, den Bau des psychischen Mechanismus nach gewissen Seiten hin zu erleuchten.

Was nun die Frage nach der Ergänzungsbedürftigkeit der Motivation anlangt, so scheint es, daß die Triebkräfte, welche die Motivation erfordert, sowohl »innere« als »äußere« sein können. Im Zustand der Frische, in dem der Erlebnisstrom rasch pulsiert, reißt mich die innere Triebkraft von einem Gedanken zum andern im motivierten Zusammenhange fort; und nur wenn die innere Triebkraft versagt, bedarf es eines »lebensspendenden« (d. h. nach unsern Feststellungen eines emotionalen) Motivs, um die intellektuellen Motivationen wirksam zu machen. Dabei ist für die Aufnahme eines solchen treibenden Motivs, wie wir sahen, ein gewisses Maß an geistiger Lebenskraft bereits Voraussetzung. Schließlich kann an Stelle der lebenspendenden Motive der belebende Einfluß einer fremden Kraft treten.

Wir haben an früherer Stelle einmal die Frage erwogen, ob ein Bewußtsein ohne Lebenssphäre denkbar wäre. Wenn die Motivationen als solche einer Ergänzung durch treibende Kräfte bedürfen, so scheint das unmöglich. Denkbar wäre aber ein Bewußtsein, daß ohne sinnliche und von ihr abhängige geistige Lebenskraft (als dauernde Eigenschaft verstanden) rein »aus dem Geiste« lebte, nur bewegt durch die Triebkräfte der Gehalte, die seinen jeweiligen Korrelaten entsprechen. Ergänzend müßte ihm allerdings eine Aufnahmefähigkeit für Gehalte jeder Art bleiben, die ihm aber in sich, als ein konstantes, ihm einwohnendes Moment zukäme und nicht als Funktion einer wechselnden Lebenskraft. An der Tätigkeit eines solchen Bewußtseins können wir uns klar machen, was die »Vernünftigkeit« der mit der Motivation verbundenen kausalen Wirkung besagt. Jedem Wert entspricht als »adäquate« Reaktion ein Gefühl von ganz bestimmter Lebendigkeit, die zugleich erforderlich ist, um

1) Vgl. dazu die II. Abhandlung.

weitere Akte ins Leben zu rufen, die dadurch motiviert sind. In einem kausal bedingten geistigen Leben ist zunächst die Frage, ob dasjenige Maß an innerer Lebendigkeit vorhanden ist, das dasein muß, damit der Wert erfaßt werden kann. Ist das der Fall, so kann der Grad der Lebendigkeit, die das Gefühl dank seiner Abhängigkeit von der vorhandenen Lebenskraft aufweist, immer noch größer oder geringer sein, als es dem Wert angemessen ist. Und schließlich kommt diejenige Lebendigkeit, die der Wert selbst zuführt, bzw. die von dem entsprechenden Gefühl ausströmt, nicht bloß den Akten zu, die dadurch motiviert sind, sondern dem gesamten geistigen Leben. Und so führt sie in der Folge dazu, andere Werte in einer Weise aufzunehmen, die ihnen nicht angemessen ist.

Machen wir aber die Fiktion eines Bewußtseins, dem die spezifische Lebenssphäre fehlt, so könnte man es so denken, daß es jeden Wert ganz in der ihm entsprechenden Weise fühlte, und jedes Gefühl würde dann die weiteren Akte auslösen, die es vernunftgemäß motiviert: es unterstände nur der Herrschaft der Vernunft und nicht kausaler Notwendigkeit. Die Triebkräfte, die ihm von den Werten her zuströmen, würden ohne weiteres in die vernünftig geforderten Akte und nur in sie umgesetzt. Wo aber diese Sphäre vorhanden ist, da spielen die Gefühle die Rolle wirkender Kräfte, die das Walten der Vernunft durchkreuzen. Indem nun jeweils in einem Moment des Lebens eine Reihe verschiedenartiger Gefühle vereint sein kann (etwa ein sinnlicher Schmerz, die Freude über eine gute Nachricht, die Furcht vor einer Gefahr) und jedes in seiner besonderen Weise auf das Lebensgefühl einwirkt, erscheint dessen Besonderheit stets als »Resultante« mehrerer zusammenwirkender »Teilkräfte«. Und was für das Lebensgefühl und den Gesamtablauf des Stromes gilt, das betrifft infolge davon auch jedes einzelne Erlebnis im Strom: jedes ist durch die Gesamtheit der gleichzeitig wirksamen Faktoren bedingt. Bedenken wir nun die Mannigfaltigkeit von auslösenden Momenten, die evtl. für das Zustandekommen einer Handlung in Anschlag zu bringen sind, so wird uns begreiflich, warum es gar so schwierig ist, »über die Motive unseres Tuns Rechenschaft zu geben«. Eine ganze Reihe verschiedenartiger Gefühle kann — evtl. von sehr verschieden weit zurückliegenden Ansatzpunkten im Strome aus — in die Gegenwart hineinleben. Jedes ist »geladen« mit einer vom Motiv herkommenden Triebkraft und möchte einen Willensakt bzw, eine Handlung in Aktion setzen oder sich in anderer Form »entladen«. Aber während wir in den einen im spezifischen Sinne leben, sie

»bewußt« vollziehen und ihre Korrelate uns klar als Motive zur Gegebenheit bringen, evtl. sie gegeneinander abwägen, spielen sich die andern nur als »dunkle Regungen« im »Hintergrunde« ab, ohne doch darum der motivierenden Kraft zu entbehren. Oder sie sind schließlich als psychische Zustände vorhanden, ohne sich bewußtseinsmäßig geltend zu machen. Und nun kommt zu der motivierenden Kraft die kausale Wirksamkeit eines jeden Faktors. Die Furcht vor einer Gefahr treibt mich (als Motiv) zu einer Abwehrhandlung; ich sehe deutlich, was ich tun müßte, um ihr zu entgehen; aber diese selbe Furcht wirkt so lähmend, daß ich mich zu keinem Entschluß und keiner Tat aufraffen kann und das Gefürchtete wehrlos über mich ergehen lasse.

Ein rein geistiges Wesen, wie wir es fingierten, wäre als nur intellektuelles nicht möglich, da die intellektuellen Motive ja keine treibenden sind. Es wäre aber noch zu erwägen, ob nicht an Stelle der Lebendigkeit etwas anderes zur Motivation hinzutreten könnte, ob es nicht neben der kausalen noch eine andere Wirksamkeit gibt.

### § 4. Kausalität und Willenswirkung.

Die Antwort darauf soll uns die Betrachtung der Willenswirkung geben. Ein Willensakt erfordert — wie jedes Erlebnis — ein gewisses Maß an Lebenskraft, um zustande kommen zu können, und zwar ein besonders hohes Maß, weil er die stärkste Aktivität ist, die intensivste Betätigung, die ein Lebensstrom aus sich hervortreiben kann. Er zehrt also auch entsprechend stark an der Lebenssphäre; ja darüber hinaus: er nimmt sie nicht nur durch die Intensität des Erlebens in Anspruch, sondern auch durch seinen Gehalt, denn das Wollen stellt wie der Trieb einen »Umsatz« an Lebenskraft dar, man könnte vielleicht sagen, es birgt einen Trieb als Kern in sich. Demnach erscheint es als der stärkste Kraftverbrauch, der einem Lebewesen überhaupt zugemutet werden kann.

Gemildert wird das durch den Umstand, daß es durch lebenspendende Motive eingeleitet wird, die also einen mehr oder minder großen Teil der Kraft beisteuern, die zu seiner Erhaltung nötig ist. Ist das Wollen genügend stark und lebendig, so setzt es sich — ebenso wie ein Trieb oder Streben — ohne weiteres in die Tat um. Bis dahin ist von einer besonderen Willenswirkung noch gar nichts zu merken.

Nun müssen wir aber die früher gewonnenen Scheidungen im Auge behalten. Alles, was wir bisher ausführten, gilt allein von der Willen*stellungnahme*, nicht aber von dem *Vorsatz*, dem



eigentlich »freien« Moment des Wollens und aller willentlichen Akte. Die Willensstellungnahme hat keine aus sich heraus zeugende Kraft, von Motiven und kausalen Faktoren hervorgerufen, tritt sie auf und setzt sich dank der in ihr fortwirkenden Triebkraft in die Tat um. Anders, wenn ein Vorsatz hinzutritt. Er schiebt sich zwischen Willensstellungnahme und Handlung ein, er hält die daherströmenden Kräfte auf und läßt ihnen dann freien Lauf in der Richtung, in der sie strebten, oder er drängt sie auch nach anderer Richtung. Und es kann auch sein, daß er aus sich heraus ergänzt, was ihnen fehlt, um erreichen zu können, was sie bewirken sollen. Der Vorsatz besitzt also eine eigene Triebkraft, die weder der sinnlichen Lebenssphäre, nach der geistigen Lebendigkeit, der inneren und der von den Motiven her zuströmenden entstammt. Wenn eine Tätigkeit erlahmt, weil die innere Kraft aufgebraucht ist, die sie zu ihrer Erhaltung erfordert, so kann sie durch den Willensvorsatz neu ins Leben gerufen werden. Wenn ein erkannter Wert als Motiv einer Handlung vor mir steht, sie »fordert«, ohne daß ich ihn so lebendig fühlen kann, daß eine Willensstellungnahme daraus erwüchse, so vermag der Vorsatz die geforderte Handlung einzuleiten. Ebenso sind andere freie Akte — wie ein Verzeihen oder auch der Willensvorsatz selbst — willentlich erzeugbar, wenn die entsprechende Stellungnahme fehlt. Erzeugendes und Erzeugtes sind hier nicht mehr Glieder in einer Kette kausalen Geschehens, sondern das Ich erscheint als ein erster Anfang, als Ursprungsstelle des Geschehens. Es bedarf der Motive nicht mehr als treibender Kräfte, sondern nur als Wegweiser für die Richtung, in der es gehen soll. Darum muß es sie prüfend ins Auge fassen, statt sich ihnen hinzugeben wie in Stellungnahmen und Strebungen. Aber weil es diese eigene Kraft besitzt, weil es von ihm abhängt, ob Forderungen erfüllt werden oder nicht, darum ist es auch für sein Tun und Lassen verantwortlich, gleichgültig ob sie ihm Leben spenden oder nicht.

Im Verhältnis zu den Motiven spielt also der »freie« Wille die Rolle eines Ersatzes für die ihnen bzw. ihrem Erleben mangelnde Triebkraft. Es wäre also ein »tätiges« Bewußtsein ohne lebendige Gefühle und die ihnen entspringende Triebkräfte denkbar, wofern es in ihm nur ein Wollen gäbe und ein kaltes Erkennen von Werten und ihren Forderungen. (Die Struktur eines solchen kalten Erkennens und sein Verhältnis zum lebendigen Fühlen ist natürlich ein besonderes Problem.)[1]

1) Vgl. dazu die II. Abhandlung Teil I, § 2c.

Das Verhältnis des Vorsatzes zur Lebenssphäre bedarf noch weiterer Aufklärung. Sicherlich werden ihr durch ihn nicht neue Kräfte zugeführt wie der geistigen Lebenskraft durch lebendig gefühlte Motive. Die Kräfte, die er entfaltet, dienen lediglich der Durchführung der Handlung. Andererseits ist die Frage, ob der Vorsatz einen Verbrauch an natürlicher Lebenskraft darstellt. Er selbst muß ja doch auch erlebt werden, und sollte er sich selbst erhalten können? Sicher ist, daß er nicht erwächst, sondern aus sich selbst ins Leben tritt, aber indem er es tut, nötigt er der Lebenssphäre die zu seiner Erhaltung nötige Kraft ab. Unerläßliche Bedingung für das Zustandekommen eines Willensaktes ist, daß die vorhandene Lebenskraft noch ausreicht, um das Erfassen eines Willensziels zu ermöglichen. Wo überhaupt kein Leben mehr vorhanden ist, oder wo es so herabgesetzt ist, daß ihm kein intentionales Erlebnis mehr auf »natürliche« Weise entspringen kann, da hört auch die Möglichkeit des Wollens und der Entfaltung neuer Triebkräfte durch das Wollen auf. Und es kann sein, daß der aus freiem Impuls ins Leben tretende, aber sich aus der Lebenskraft nährende Vorsatz sie völlig aufzehrt. Es scheint allerdings, als ob der Willensvorsatz, da wo die erforderlichen gegenständlichen Grundlagen vorhanden sind, aber jede darüber hinausgehende Lebenskraft fehlt, sich selbst fortzeugen kann, ebenso wie er andere freie Akte erzeugt. Dieses wunderbare Vermögen, aus sich selbst heraus »Triebkräfte« zu erzeugen, weist offenbar auf eine jenseits des Mechanismus der individuellen Persönlichkeit liegende Kraftquelle hin, die in das wollende Ich einströmt, in der es verankert ist. Die nähere Erforschung dieses Verhältnisses, die wir uns hier nicht als Ziel setzen können, führt ins Gebiet der Religionsphilosophie.

Der Wille ist in einem doppelten Sinne »abhängig«: er setzt eine gewisse Lebendigkeit voraus, und er setzt eine gegenständliche Grundlage nebst richtunggebenden Motiven voraus. In einem Bewußtsein, das unabhängig von einer sein Strömen regulierenden Kraft »aufnahmefähig« wäre, würde die erste Abhängigkeit — die kausale — fortfallen, und nur die zweite würde bleiben. Unbeschadet seiner Abhängigkeit ist der Wille (als Vorsatz verstanden) in dreifachem positiven Sinne frei: 1. als aus eigenem Impuls entstehend; 2. als der Lebenssphäre spontan Kräfte entziehend; 3. als aus sich heraus Kräfte entfaltend.

Außer diesen positiven Leistungen bestehen die negativen, von denen wir früher sprachen.[1]) Regungen, die »von selbst« entspringen,

1) Vgl. Seite 57.

können willentlich unterdrückt werden. Wir haben dabei früher (beim Beispiel der Strebungen) drei Möglichkeiten in Betracht gezogen: 1. Strebungen können dadurch unterdrückt werden, daß ihnen durch Abwendung der Aufmerksamkeit die gegenständliche Grundlage entzogen wird. Aufmerksamkeit – als mehr oder minder »gespanntes« Gerichtetsein auf einen Gegenstand – ist selbst kausal bedingt, und zwar wiederum entweder von der inneren Lebendigkeit, die die gespannte geistige Tätigkeit aus sich hervortreibt, oder von dem lebenspendenden Motiv: der Gewichtigkeit des Gegenstandes oder richtiger von dem belebenden »Interesse«, das der Gegenstand weckt.[1]) Und wiederum kann diese belebende Kraft, wo sie fehlt, ersetzt werden durch Hinzutreten eines Willensvorsatzes. Ich erkenne die Gewichtigkeit eines Gegenstandes und bleibe ihm kraft eines Willensvorsatzes zugewendet, obwohl ich mich in einem Zustande befinde, der mich unfähig macht, »von selbst« aufzumerken, oder obwohl ein anderer Gegenstand meine Aufmerksamkeit »anlockt«. Dieses »Anlocken« führt uns auf die negative Funktion des Willens. Während ich z. B. im Gespräch mit einem Menschen begriffen bin, erregt sein Äußeres mein Interesse, d. h. es wird zum lebenspendenden Motiv für die Zuwendung zu ihm; aber ich erkenne das Gesprächsthema als gewichtiger und fasse daher den Vorsatz, bei ihm zu bleiben, und die diesem entspringende Triebkraft überwindet die Triebkraft des entgegenstehenden Interesses. (Davon zu unterscheiden ist der Fall, daß der gefühlte Vorzug des Gesprächsthemas die Willens*stellungnahme* auslöst, bei ihm zu bleiben. Die Triebkraft dieser Stellungnahme kann geringer sein als die des entgegenstehenden Interesses und dadurch überwunden werden. Der Vorsatz kann prinzipiell immer genügend Triebkraft entfalten, um jeden Widerstand zu überwinden.) Offenbar ist das Interesse, dessen Triebkraft bei der »Ablenkung der Aufmerksamkeit« unterdrückt wird, selbst als ein Streben anzusehen, so daß der 2. Fall, den wir erwogen, das Unterdrücken eines Strebens durch Überwinden der in ihm wirksamen kausalen Faktoren, nichts prinzipiell Neues bringt, sondern

1) Die Einsicht in die Willentlichkeit der Aufmerksamkeit und ihre Bedeutung für die Gestaltung des psychischen Lebens läßt W. *James* sich zu der Behauptung versteigen: »Anstrengung der Aufmerksamkeit ist die wesentliche Erscheinung des Wollens« und »die Hauptleistung des Wollens, wenn es am meisten »willkürlich« ist, besteht darin, ein schwer festzuhaltendes Objekt zu beachten und vor dem Bewußtsein zu fixieren« (Psychologie, übersetzt von Dürr, S. 451).

nur eine Wiederholung desselben Vorgangs in einer andern Schicht. (Der Seidenglanz des Kleides der Person, mit der ich spreche, weckt z. B. in mir das Verlangen, darüber zu streichen; aber ich weiß, daß das »unpassend« wäre und unterdrücke das Streben darum kraft eines Vorsatzes.)

Es ist aber in beiden Fällen unter dem Titel »Überwindung kausaler Faktoren« noch etwas anderes zu berücksichtigen. Die Aufmerksamkeit kann ihre Quelle haben in einer »natürlichen« Lebenszuständlichkeit, in einer Frische, die mich jeden sich darbietenden Gegenstand lebhaft ergreifen läßt. Analog kann das Verlangen, das ich unterdrücken will – etwa das Verlangen, mich in dem Sessel auszustrecken, der während des Gesprächs meine Aufmerksamkeit auf sich lenkt –, einem Ermüdungszustand entspringen. Sind auch diese kausalen Faktoren zu »überwinden«? Jedenfalls nicht im selben Sinne wie vorher. Die Frische als vorhandene Triebkraft braucht durch den Willensvorsatz oder richtiger durch eine Kraft, die er entfalten müßte, nicht unterdrückt zu werden, er muß sie sich nur nutzbar machen, sie in der Richtung seiner Motive ablenken. Und die Ermüdung bzw. der sich in ihr bekundende Mangel an Triebkraft kann zum Verschwinden gebracht werden, indem die dem Willen entspringende Kraft sich an seine Stelle setzt. Ist die Ermüdung in diesem Sinne überwunden worden (nicht »überwogen«, wie eine positive Triebkraft), dann verliert sich auch das ihr entspringende Streben »von selbst«. Dieses letzte Beispiel erleuchtet uns zugleich, was es heißt, daß der Wille direkt auf die Lebenssphäre zu wirken vermag. Ich kann nicht kraft eines Willensvorsatzes Frische erzeugen oder Müdigkeit unterdrücken, denn das sind keine freien Akte, sondern Zuständlichkeiten, die sich »von selbst« – d. h. ohne mein Zutun – einstellen. Aber ich kann frei die Triebkraft für eine Handlung erzeugen, zu der ich meiner gegenwärtigen Lebenszuständlichkeit nach nicht fähig bin; und indem ich dieser Triebkraft inne werde, indem ich mich kraftvoll tätig fühle, wird mir die »eigentliche« Lebenszuständlichkeit verdeckt; sie tritt evtl. verstärkt hervor, sobald die Handlung erledigt ist und ihre willentlich erzeugte Triebkraft aufhört. Was die Abhängigkeit der Stellungnahmen von der Lebenssphäre einerseits, vom Willen andererseits betrifft, so sind sie – ebenso wie die Strebungen – nicht willentlich erzeugbar, wenn die nötige Lebenskraft fehlt. Aber wenn ihre Motive erfaßt sind und die Richtung, die sie vorschreiben, so kann die geforderte Stellungnahme willentlich »angenommen«

und das Tun frei erzeugt werden, das sie motivieren müßte. Bei Strebungen, die nicht vernünftig motiviert, sondern nur durch einen Reiz hervorgerufen sind, fällt die Möglichkeit eines solchen Surrogats fort. Sie — bzw. das Tun, in das sie sich umsetzen — müssen der Lebenskraft entspringen.

## § 5. Das Problem der Determination.

Nachdem wir die mannigfachen Faktoren kennen gelernt haben, die den Verlauf des psychischen Geschehens bedingen, können wir noch einmal auf die Frage des Determinismus zurückkommen.[1])

Solange man unter dem Titel »psychische Kausalität« alle diese Faktoren unterschiedslos zusammenfaßt, ist ja eine Lösung des Problems ganz unmöglich. Wir wissen nun, daß die kausale Bedingtheit der psychischen Zustände in ihrer Abhängigkeit von der Lebenskraft besteht und daß es, um den Modus der Lebenskraft in einem künftigen Augenblick vorauszusehen, der Kenntnis des gesamten psychischen Geschehens bis zu diesem Augenblick bedürfte. Damit hätten wir aber erst die Möglichkeit, die kausale Beschaffenheit des betreffenden psychischen Zustandes zu bestimmen. Um über seinen inhaltlichen Bestand, seinen »Sinnesgehalt« Bescheid zu wissen, müssen wir außer dem bisherigen Kräfteverbrauch (bzw. -zuwachs) alle Motivationsgrundlagen übersehen, auf denen sich das Erleben des Individuums aufbaut, d. h. alles, was sein geistiger Blick in dem betreffenden Augenblick umspannt, sowie alles, was noch von früher her an »Motivanten« in ihm lebendig st. Wir wissen ferner, daß der jeweilige psychische Zustand einer Person nicht nur von der »Geschichte« seines Lebens und den gegenwärtigen »Umständen« abhängt, sondern daß ihr ganzes Leben bestimmt ist durch den »Persönlichkeitskern«, jenen unwandelbaren Seinsbestand, der nicht Resultat der Entwicklung ist, sondern umgekehrt den Gang der Entwicklung vorschreibt. Auch er muß bekannt sein, wenn ein psychischer Zustand vorhergesehen werden soll. Schließlich muß, wenn es sich um die Bestimmung eines künftigen Tuns handelt, auch der Wille als ein eigener Faktor berücksichtigt werden, denn wir haben gesehen, daß er sich nicht aus der Lebenskraft und den Motiven allein ableiten läßt. Diese verschiedenen Bedingungen der Vorausbestimmung werden wir nun einzeln auf ihre Erfüllbarkeit hin prüfen müssen.

1) Vgl. hierzu Kap. II, § 3.

Wir betrachten also zuerst die Überschaubarkeit des psychischen Geschehens bis zu dem betreffenden Zeitpunkt. Hierfür gilt nun offenbar, was Bergson in seiner Behandlung des Determinismusproblems geltend gemacht hat:[1]) das psychische Leben bis zu einem bestimmten Augenblick kennen, d. h. es durchlebt haben. Welche Art »Kennen« mit dem Durchleben gegeben ist, das ist eine besondere Frage, die wir hier nicht behandeln können. Sicher ist, daß wir keinerlei Erleben kennen können, das wir nicht durchlebt haben. Es scheint mir, daß wir unter diesem »Durchleben« das einfühlende Erleben mit einbegreifen müssen. Wer mit voller Hingabe das Leben eines anderen verfolgt hat – wie etwa eine Mutter das Leben ihres Kindes –, der »kennt« es evtl. besser als sein eigenes. Aber wie dem auch sei, diejenige Kenntnis des Lebens, die erforderlich ist, um über den Stand der Lebenskraft in einem Augenblick Bescheid zu wissen, erfordert das volle, ungekürzte Durchleben bis zu diesem Augenblick. Ein abgekürztes und vereinfachtes Erleben, wie es jede Erwartung darstellt, kann dafür keinen vollwertigen Ersatz bieten, weil ja jede einzige Phase des Lebens für die Schwankungen der Lebenskraft in Betracht kommt. Sollte sich also auch eine gewisse Vorwegnahme des künftigen Geschehens in der Erwartung als möglich erweisen, so wird sie doch niemals ausreichen, um die kausale Beschaffenheit eines künftigen Zustandes mit Bestimmtheit vorauszusagen.

Stimmen wir in diesem Punkte mit Bergson überein, so müssen wir doch in anderer Hinsicht gegen seine Erörterung des Determinismus Einspruch erheben. Nach seiner Meinung geht es gar nicht an, einzelne Motive herauszuheben, die dem Subjekt vor Augen stehen, und aus ihnen eine Handlung abzuleiten bzw. bei vorheriger Kenntnis vorauszubestimmen, weil alles Erleben zu einer konkreten Einheit verschmilzt, die dann in den gegenwärtigen Zustand ausläuft: er ist das Ergebnis des ganzen früheren Lebens, nichts Einzelnes und Abgesondertes kann dafür verantwortlich gemacht werden.[2]) Diese Auffassung läßt eins unberücksichtigt, was unsere Untersuchungen herausstellten: Motivation ist ein Sinnzusammenhang, in den nicht beliebige Erlebnisse miteinander eintreten können. Auf Grund eines bestimmten Motivs mögen verschiedene Handlungen denkbar sein, aber ein Umkreis von Möglichkeiten wird dadurch ab-

1) »Les données immédiates de la conscience« S. 140ff.

2) a. a. O. S. 131ff.

gegrenzt, die für jedes Individuum — unangesehen der sonstigen Umstände — allein in Betracht kommen. Und eine ganz bestimmte Motivationslage kann evtl. ein ganz bestimmtes Verhalten ihrem Sinne nach eindeutig fordern. Dann ist es aber auch möglich, auf Grund bekannter Motive vorherzusagen — zwar nicht, welche Handlung notwendig eintreten muß, wohl aber welche Handlungen eintreten können, nicht als leere logische und auch nicht als bloß empirische, sondern als Wesensmöglichkeiten; bzw. welche bestimmte Handlung sinngemäß gefordert ist. (Umgekehrt ist für eine Handlung nicht das gesamte frühere Leben unterschiedslos verantwortlich zu machen, sondern es kommen nur ganz bestimmte Erlebnisse als Motive in Betracht; und auf Grund des Sinnesgehalts einer Handlung läßt sich evtl. feststellen, daß Motive vorhanden sein müssen, deren sich das Subjekt selbst gar nicht bewußt ist.)

Die Sinnzusammenhänge des Psychischen ermöglichen also in gewisser Hinsicht eine Vorwegnahme des künftigen Geschehens. Wenn ich weiß, daß eine Person in eine bestimmte Situation kommen wird, so kann ich mir die Verhaltungsweisen vergegenwärtigen, die dieser Situation gegenüber möglich sind. Und da auch eine gewisse Kenntnis davon möglich ist, welche Kraftanspannung für solche Verhaltungsweisen erforderlich ist, so vermittelt die durch die Motivationszusammenhänge ermöglichte »Erwartung« zugleich eine — wenn auch sehr ungefähre — Kenntnis der Schwankungen der Lebenskraft, die durch das erwartete Geschehen bedingt werden. Um bestimmtere Aussagen über das künftige motivierte Erleben machen zu können, muß man neben der äußeren allerdings auch die innere Situation der betreffenden Person kennen, d. h. aber wiederum ihr ganzes abgelaufenes Leben, nur diesmal nicht auf seine kausale Beschaffenheit hin, sondern seinem Sinnesbestande nach. Denn was und in welcher Hinsicht etwas für eine Person Motiv werden kann, das hängt davon ab, in welche Sinnzusammenhänge es sich einfügen kann, d. h. welche es bereits vorfindet. Während aber für die kausale Beschaffenheit des psychischen Geschehens das unverkürzte Durchleben Vorbedingung einer genauen Kenntnis ist, besteht für die Motivzusammenhänge des Erlebens nicht die Notwendigkeit, ihren konkreten, individuellen Verlauf durchzumachen. Prinzipiell lassen sich alle in Betracht kommenden Motive mit einem geistigen Blick umspannen und in einem Moment überschauen. Es ist also ein »allwissender« Geist denkbar, der alles künftige geistige Leben, soweit es sinnvoll gefordert oder möglich ist, voraussieht. Und es ist für

*endliche* Geister auf Grund ihres beschränkten Wissens eine beschränkte Voraussicht möglich.

Ergänzend bedarf es für dieses Vorhersehen einer Kenntnis des *Persönlichkeitskerns* des betreffenden Individuums. Denn das geistige Leben eines Individuums ist durch die Eigentümlichkeit dieses Kerns mitbestimmt derart, daß es von ihr abhängt, was für dieses Individuum als Motiv in Betracht kommt. Welcher Art die Erkenntnis des Persönlichkeitskerns selbst ist, wie weit sie eine Kenntnis des geistigen Lebens schon voraussetzt, das bedarf einer besonderen Untersuchung. Jedenfalls ist diese Erkenntnis der Kenntnis des geistigen Lebens gegenüber etwas Neues und Eigenartiges und in ihr noch nicht inbegriffen. Und es läßt sich zeigen – wenn es auch im Rahmen dieser Arbeit nicht möglich ist —, daß keinesfalls der *Gesamtverlauf* des geistigen Lebens bekannt sein muß, damit man den Persönlichkeitskern erkennen könne. So ist denn auch diese Bedingung der Vorausbestimmung des Psychischen keine unerfüllbare.

Wir haben schließlich, wo es sich um das Voraussehen »freier« Akte handelt, noch den *Willensvorsatz* als einen eigenen Faktor zu berücksichtigen. Auch hier können wir wieder an *Bergson* anknüpfen. Für ihn gibt es keine Wahl zwischen vorschwebenden Motiven, bei der die Entscheidung auch anders ausfallen könnte, als es tatsächlich geschieht, sondern die freie Handlung ist für ihn die aus den Tiefen des Ich — d. h. der verschmolzenen Einheit des Gesamtlebensstroms — ohne angebbare Motive hervorbrechende. Diese wahrhaft freie Handlung ist zugleich streng notwendig, da der Gesamtverlauf des psychischen Geschehens keine andere Möglichkeit offen läßt. Nun besteht darüber gar kein Zweifel, daß es Erlebnisse der Art, wie sie hier geschildert wurden, gibt. Aber die Handlung, die sich wie eine reife Frucht aus den Tiefen des Ich loslöst, stellt nur *einen Typus* der Willenshandlung dar: die aus der lebendigen Willens*stellungnahme* unmittelbar entspringende. Das »Reifwerden« bedeutet, daß sich auf »natürliche« Weise, d. h. aus der inneren Lebenskraft und aus den von den evtl. sehr mannigfachen Motiven zuströmenden Triebkräften, allmählich die Kraft angesammelt hat, die erforderlich war, um die betreffende Handlung in Gang zu bringen. Das Unvorhersehbare, das den letzten Ausschlag gibt, ist ein *kausales* Moment. Neben diesem Typus aber haben wir einen anderen kennen gelernt: den Fall, in dem mir die Realisierung eines Sachverhalts als durch bewußte Motive



gefordert vor Augen steht, ohne daß ich sie (im Sinne der Stellungnahme) wollen kann, ohne daß mir aus den natürlichen Quellen die nötige Triebkraft zuströmt. Hier sehen wir es ganz klar, daß das Ich vor dem Beginn der Handlung wie an einem Scheidewege steht und daß es sich die erforderlichen Kräfte, die ihm nicht »von selbst« zu Gebote stehen, gleichsam erzwingt. Und wir haben ferner gesehen, daß auch in dem Falle, in dem die Handlung scheinbar mit der Notwendigkeit eines Naturgeschehens erfolgt, das »freie« Ich nur »den Dingen ihren Lauf läßt«, daß es aber dem Geschehen ebensogut Halt gebieten könnte. Das wäre freilich sinnlos, wenn das Ich — wie Bergson meint — mit dem Gesamtlebensstrom zusammenfiele. Doch eben diese Thesis ist abzulehnen. Das wollende Ich, das wir im Auge haben, das Subjekt des Vorsatzes, das ist das *reine* Ich, das Bergson als eine bloße Konstruktion des Verstandes ansieht. Ihm *gehören* alle vergangenen Erlebnisse wie das gegenwärtige *zu*, aber es *erwächst* nicht daraus. Und die Kräfte, die es in seinen freien Akten aus sich heraus entfaltet, strömen nicht aus seinem vergangenen Leben in das gegenwärtige hinein. Eben darum sind diese Kräfte auch völlig unvorhersehbar. Wie eine Willensentscheidung ausfallen wird, das läßt sich weder auf Grund eines vollkommenen Überblicks über die Motivationsgrundlagen noch aus der Kenntnis der vorhandenen Lebenskraft heraus vorhersagen.[1])

Noch zu prüfen ist die Frage, wie die »Willenskraft« zum Persönlichkeitskern steht und ob vielleicht auf Grund der Kenntnis des Persönlichkeitskerns vorherzusehen ist, welche Kräfte ein Vorsatz zu entfalten vermag. Offenbar ist unter dem Titel »Willenskraft« verschiedenes zu verstehen. Wenn man einem Menschen »Energie« als persönliche Eigenschaft nachrühmt, so meint man in der Regel, daß er praktischen Aufgaben gegenüber ohne Hemmungen Stellung nimmt, daß ihm die natürlichen Triebkräfte zum Handeln reichlich zu Gebote stehen. *Diese* Willenskraft kann uns für unsere Frage wenig nützen. Es kann aber auch unter Willenskraft die »Fähigkeit« verstanden werden, allen inneren Hemmungen zum Trotz das durchzusetzen, was einem als praktisch erforderlich, als zu realisierender Sachverhalt

1) Einen Widerspruch zur göttlichen Allwissenheit enthält diese Feststellung *nicht*. Ein *allmächtiger* Geist, von dem Leben und Tun der endlichen Geister abhängt (endlich nicht als *zeitliche* Begrenzung verstanden), würde auch *die* Regungen jedes einzelnen kennen, die sich aus seiner Eigenart und seiner Geschichte nicht herleiten lassen.

vor Augen steht. Wir sprechen diese Fähigkeit dem einen in höherem, dem anderen in geringerem Grade zu und wagen wohl auch daraufhin ein Urteil darüber, ob es zu einer bestimmten Handlung kommen wird oder nicht. In Wahrheit handelt es sich aber hier gar nicht um eine Fähigkeit, die ein irgendwie abschätzbares Quantum darstellt wie die »natürliche« Willenskraft und die Lebenskraft, der sie entstammt, eine Fähigkeit, die sich »entwickeln« kann und je nach den Anforderungen, die an sie gestellt werden, zu- oder abnimmt. Doch es handelt sich ebensowenig um eine bleibende Eigentümlichkeit — wie wir sie im Persönlichkeitskern haben —, die als Grundlage für vernünftige Erwartungen dienen kann. Es liegt hier ein im Wesen des Vorsatzes gründendes K ö n n e n vor, das von der Beschaffenheit der einzelnen Person gänzlich unabhängig und darum nicht aus ihr herzuleiten ist. Ein Können, dessen wir uns bewußt werden, wo wir einer Aufgabe gegenüberstehen, und das durchaus verträglich ist mit einem Gefühl der Ohnmacht, das uns ein Versagen der natürlichen Willenskraft bekundet. Ja gerade in solchen Fällen tritt es in Reinheit hervor, unverdeckt durch d a s Könnensbewußtsein, das Bekundung der natürlichen Willenskraft ist. Wir sehen das »willentliche Wollen« bei einer Person häufiger hervortreten als bei einer andern. Aber die Vermutungen, die wir auf Grund solcher Erfahrungen für künftige Fälle aufstellen, verdienen wenig Vertrauen. Der aus sich selbst heraus ins Leben tretende Vorsatz ist stets eine Durchbrechung des natürlichen psychischen Lebens und damit zugleich des Gangs der Erfahrung. Wir müssen stets darauf gefaßt sein, daß er an einer Stelle hervorbricht, wo wir ihn am wenigsten erwarten, und alle unsere »Menschenkenntnis« und »Berechnung» über den Haufen wirft.

Fassen wir alles zusammen, was sich uns über die Möglichkeit einer Bestimmung des künftigen psychischen Geschehens ergeben hat, so finden wir: die Kenntnis des Persönlichkeitskerns eines Individuums und der Motivationslage, in der es sich in einem bestimmten Zeitpunkt befinden wird, gestattet uns eine e i n s i c h t i g e Voraussage der Verhaltungsweisen, die in diesem A u g e n blick m ö g l i c h sein werden, evtl. eines ganz bestimmten Verhaltens, das durch die Gesamtheit der inneren und äußeren Umstände sinngemäß g e f o r d e r t ist.

Ob die L e b e n s k r a f t des Individuums für dieses geforderte Verhalten ausreichen wird, darüber können wir auf Grund unserer erfahrungsmäßigen Kenntnis der Lebenskraft und einer durch die



Sinnzusammenhänge des Psychischen ermöglichten Erwartung des künftigen Geschehens nur gewisse vage und allgemeine Vermutungen aufstellen.

Und wo es eine künftige Handlung vorherzusagen gilt, da besteht immer die Möglichkeit, daß ein völlig unvorhersehbarer Willensvorsatz aller aufgestellten Vermutungen spottet.

Eine besondere Spielart des Determinismus bedarf noch der Erwähnung: die Auffassung, die in den Assoziationsprinzipien die Kausalgesetze des Psychischen sieht und den jeweiligen psychischen Zustand durch sie vollständig bestimmt und bestimmbar glaubt. Die Unhaltbarkeit dieses Standpunktes leuchtet zwar nach allen vorausgehenden Erörterungen ohne weiteres ein, es dürfte aber gut sein, sie noch ausdrücklich darzutun.

Zunächst gilt es, sich über den eigentlichen Sinn des Assoziationsproblems Klarheit zu verschaffen. In der üblichen Behandlung gehen meist zwei sehr verschiedenartige Fragen durcheinander: 1. Wie kommt es, daß überhaupt ein Erlebnis auf das andere folgt, wie ist das stete Fortschreiten von einem zum andern zu verstehen? 2. Wie kommt es, daß auf ein Erlebnis A gerade das Erlebnis B folgt und kein anderes? Gibt es Gesetze, die die Abfolge der Erlebnisse ihrem inhaltlichen Bestande nach regeln?[1]) Eine Antwort auf diese zweite Frage versuchen die bekannten Assoziationsprinzipien, die seit Hume die Psychologie beschäftigen.

Was die erste Frage angeht, so haben wir gesehen, daß es im Wesen des Bewußtseins bzw. des psychischen Lebens liegt, ein stetes Fließen oder Fortschreiten zu sein und daß dieser ursprüngliche Fluß konstitutiv ist für die dauernden Erlebniseinheiten, bei denen die Rede von einer »Verknüpfung« überhaupt erst einen Sinn bekommt. Damit ergibt sich, daß es nicht angeht, die Assoziationsgesetze für das Bewußtseinsleben als solches verantwortlich zu machen und es durch sie bestimmt zu denken. Nicht daß überhaupt ein Erlebnis auftritt, sondern daß ein Erlebnis von bestimmtem inhaltlichen Bestand sich einstellt, ist evtl. aus den Assoziationsprinzipien zu erklären. Wir werden also auf die zweite Frage zurückgeführt.

Aber auch hier wird der Anwendungsbereich der Assoziationsgesetze noch erheblich eingeschränkt werden müssen. Betrachten

1) Die Notwendigkeit der Scheidung dieser Fragen betont die Abhandlung von W. Popp, »Kritische Entwicklung des Assoziationsproblems«, Leipzig 1913.

wir die Erlebnisse auf ihre Vollzugs- und Gegebenheitsweise hin, so bemerken wir innerhalb ihrer einen Grundunterschied: sie lassen sich — unangesehen ihrer materialen Besonderheit — einteilen in ursprünglich und reproduktiv erlebte.

Im Bereich der Sinnlichkeit — in einem allerweitesten Sinne, in dem sie nicht bloß die puren Empfindungsdaten, sondern auch alle auf einen sinnlichen »Stoff« aufgebauten Akte, wie Wahrnehmungen, Gefühle und Wollungen einschließt — deckt sich dieser Gegensatz mit dem Unterschied von Impressionen und Ideen im Sinne Humes und dem von Originarität und Nicht-originarität in der Sprache von Husserls »Ideen«. So entspricht z. B. der Wahrnehmung, die einen Gegenstand in leibhaftiger Selbstgegenwart vor sich hat, die Erinnerung oder Phantasie, die ihren Gegenstand nur vergegenwärtigt;[1]) der ursprünglich erlebten Freude, die mich erfüllt, entspricht der einfühlende Vollzug, indem ich mir eine fremde Freude nachverstehend zur Gegebenheit bringe. Dabei ist zu bemerken, daß alle Erlebnisse – was das »Erleben« angeht – gleich originär sind und daß der Unterschied nur ein Unterschied der Gehalte[2]) ist, und ferner ein Unterschied in der Gegebenheitsweise der Gegenstände. Dem scheint die Tatsache zu widersprechen, daß ich mir ja auch Erlebnisse vergegenwärtigen kann, und zwar nicht nur ihre Gehalte, sondern auch das Erleben selbst: ich kann mich z. B. eines früheren Wahrnehmungsaktes erinnern. In Wahrheit ist aber dieser Akt, sofern er nicht-originär ist, nicht ein Erleben in seinem Vollzug, sondern Gegenstand eines rückschauenden Blickes, der seinerseits ursprüngliches Erleben ist. Sobald ich aber dazu übergehe, in der Erinnerung das frühere Wahrnehmungserlebnis nachzuvollziehen, ist dieser Vollzug mein gegenwärtiges originäres Erleben und nur sein Gehalt bzw. sein Gegenstand – der Gegenstand der früheren Wahrnehmung – ist ein nichtoriginärer.

Betrachten wir im Gegensatz zu den sinnlichen Akten und Gegenständen die kategorialen, d. h. das Denken und seine Korre-

1) Der impressionale Charakter der Wahrnehmung ist allerdings cum grano salis zu verstehen. Die Wahrnehmung ist ein komplexes Erlebnis. Sie schließt notwendig impressionale Elemente in sich, deren impressionaler Charakter sich dem ganzen Wahrnehmungserlebnis mitteilt. Sie birgt außerdem aber auch reproduktive Bestandteile in sich: man denke etwa an die bildhaft oder leer vorgestellte Rückseite eines gesehenen Dinges.

2) Über den Unterschied von Erleben und Erlebnisgehalt vgl. S. 16ff.

late, so sehen wir, daß hier der Gegensatz von »Impression« und »Idee« keinen Sinn hat. Ich kann mir einen Lehrsatz nicht vergegenwärtigen wie einen Baum oder ein Haus oder auch wie das Gefühl der Freude. Aber es gibt auch hier den Gegensatz von Ursprünglichkeit und Nicht-Ursprünglichkeit, nämlich im Sinne des erstmaligen und des wiederholten Vollzugs, wobei der wiederholte Vollzug auch eine Impression ist. Der ursprüngliche Vollzug ist derjenige, kraft dessen mir eine Einsicht zum ersten Male aufleuchtet, ein kategorialer Gegenstand erstmalig zur Gegebenheit kommt. Dem steht als Reproduktion gegenüber die Wiederholung, in der ich mir z. B. einen Satz, den ich schon einmal eingesehen habe, aufs neue klarmache. Er steht mir dann ebenso in leibhafter Selbstgegenwart vor Augen wie bei der ersten Einsicht. Davon ist zu unterscheiden der »Rückblick«, den man auf eine vollzogene Denktätigkeit oder auf ihr Korrelat werfen kann, z. B. wenn man im Zusammenhang eines Beweises einen bekannten Satz verwendet, ohne ihn sich aufs neue zur Einsicht zu bringen. Auch hier haben wir keine »Idee« der Denktätigkeit, die uns die ursprüngliche Einsicht vermittelte, sondern wir fassen das, worauf wir gerichtet sind, direkt und selbst, obwohl wir den Akt nicht in seinem ursprünglichen Vollzugsmodus und den Gegenstand nicht in seiner ursprünglichen Gegebenheitsweise haben; wir schauen sie nicht in einer Vergegenwärtigung, sie sind uns überhaupt nicht anschaulich. Wir hantieren blind damit, und man wird statt von einem Rückblick besser von einem Zurückgreifen darauf sprechen.

Sofern sinnliche Erlebnisse ein geistiges Tun einschließen, lassen sie außer der Vergegenwärtigung, die bei ihnen allein möglich ist, dieselben Abwandlungen zu wie die kategorialen Akte. Eine Wahrnehmung z. B. kann wiederholt werden, und die Vergegenwärtigung einer Wahrnehmung bzw. eines wahrgenommenen Dinges schließt eine Wiederholung ein: d. h. der vergegenwärtigende Vollzug ist eine Wiederholung des ursprünglichen, nur mit nicht-originärem statt mit originärem Gehalt; ferner kann auf Wahrnehmungen zurückgegriffen werden, ohne daß ihr Gegenstand in einem vergegenwärtigenden Vollzug wieder angeschaut wird.

Andererseits lassen die spezifischen Tätigkeiten, wenn sie keine rein geistigen Akte sind wie die kategorialen, sondern ein Verhalten des Leibes einschließen, außer der Möglichkeit des Wiederholens und Daraufzurückgreifens auch eine Vergegenwärtigung zu. Ich kann einen Spaziergang nicht nur wieder-

holen oder auf ihn als ein vergangenes Ereignis zurückgreifen, ich kann ihn auch in der Erinnerung oder Phantasie vergegenwärtigen.[1])

Wir haben also eine vierfache Seinsweise von Erlebnissen kennen gelernt: den ursprünglichen, den vergegenwärtigenden und den wiederholten Vollzug und das Gegenständlichwerden für einen zurückgreifenden Akt. Unter den ursprünglichen Erlebnissen gibt es nun solche, die als ein erster Anfang im Strom auftauchen (etwa ein auftretendes Sinnesdatum), und andere, deren Auftreten durch bereits vorhandene motiviert ist. Die »ersten Anfänge« sind aus dem Strom des vorangegangenen Erlebens offenbar nicht ableitbar. Im übrigen ist der Ablauf der ursprünglichen Erlebnisse ihrem inhaltlichen Bestande nach durch die Motivationsgesetze geregelt, wofern es sich nicht um ein rein kausal bedingtes Erlebnis handelt (wie bei den Trieben). Von einer assoziativen Regelung kann hier gar keine Rede sein, diese kommt offenbar nur im Gebiet des reproduktiven Erlebens in Betracht.[2])

Wir haben von Assoziation an früherer Stelle zunächst in dem Sinne gesprochen, daß gleichzeitig oder nacheinander ablaufende ursprüngliche Erlebnisse zu einer Einheit verwachsen.[3]) Zur Erklärung des Auftretens von Erlebnissen können solche assoziative Einheiten nur in der reproduktiven Sphäre dienen. Etwas erinnert mich an ein anderes – das ist das Ausgangsphänomen für alle Assoziationsforschung –, weil beides ursprünglich zusammen erlebt war. Die Tatsache der Erinnerung und Reproduktion selbst – daß das Erleben nicht spurlos verschwindet, sondern fortbesteht und wieder wach werden kann – ist durch Assoziation nicht zu erklären, sondern bildet ihre Voraussetzung. Der gesamte Strom der konstituierten Erlebnisse bildet eine Einheit und liegt – von den mehr oder minder großen »Erinnerungslücken« abgesehen – jederzeit bereit für

1) Unsere Unterscheidung von 2 Typen der Reproduktion berührt sich mit Bergsons Theorie von den beiden Gedächtnistypen: dem Gedächtnis der Bilder und dem motorischen Gedächtnis (im 2. und 3. Kap. von »matière et memoire«). Doch bei ihm tritt an Stelle des – evtl. rein geistigen – Tuns die Bewegung des Leibes, und die Abgrenzung, die wir vorläufig nur im reinen Bewußtsein aufwiesen, ist ein Stück seiner Theorie über das Verhältnis von Geist und Materie.

2) Siehe oben Seite 13, 39, 90.

3) Der Bereich der Assoziation erstreckt sich natürlich auch auf die reproduktiven Elemente der Wahrnehmung, von denen wir sprachen (vgl. S. 91 Anm.).

die erinnernde Zuwendung und Vergegenwärtigung. Aber nicht der ganze Strom, sondern nur einzelne Bruchstücke davon werden jeweils wieder »ergriffen« oder wachgerufen, und die Auslese, die hier stattfindet, verlangt nach einer Erklärung. Die bekannten Assoziationsgesetze sind offenbar solche Auswahlprinzipien. Um was für eine »Gesetzlichkeit« handelt es sich dabei? Offenbar sind die Assoziationsgesetze keine Kausalregeln. Man hat zwar immer gern von dem Assoziationsmechanismus gesprochen, aber man darf sich durch den Doppelsinn des Terminus »mechanisch« nicht dazu verleiten lassen, an eine Regelung des Erlebnisverlaufs im Sinne der physikalischen Mechanik zu denken. Von einem »mechanischen Charakter« der assoziativen Verläufe kann man insofern sprechen, als sie sich z. T. vor unseren Augen »abrollen« wie ein äußeres Geschehen. Wundt spricht von einem »Passivitätsgefühl«, das alles assoziative Erleben begleitet.[1]) Ob der Ausdruck »Gefühl« hier am Platze ist, das wollen wir jetzt nicht erörtern. Jedenfalls ist richtig hervorgehoben, daß unsere Aktivität (im Sinne des willentlichen geistigen Tuns) ausgeschaltet ist, solange wir uns dem freien Spiel der Assoziationen überlassen. Aber es ist kein kausales Geschehen, das sich dabei vor uns abspielt. Wir müssen zunächst fragen, wozwischen denn hier eine kausale Verknüpfung bestehen sollte. Zum Tatbestand des rein assoziativen Verlaufes gehört es, daß während seiner Dauer das geistige Blickfeld von reproduktiven Gehalten erfüllt ist. »Geistiges Blickfeld« und »reproduktive Gehalte« — damit stoßen wir wieder auf die Scheidung, die wir innerhalb des Erlebnisses vorgefunden haben: Von Erleben und Erlebnisgehalt, schließlich (wo es sich um intentionale Erlebnisse handelt) vom Erlebniskorrelat. Der »geistige Blick«: das ist das Erleben, genauer das Haben von Gehalten bzw. Korrelaten. Und er ruht nacheinander auf den Gehalten, die einander ablösen: sie scheinen es zu sein, die ursprünglich miteinander verknüpft sind. Erinnerungs»bilder« tauchen vor mir auf, d. h. anschauliche Gegenstände, dazwischen Leervorstellungen (Objekte, die mir gegenwärtig sind, ohne anschaulich zu werden), Gedankenkomplexe in Worte gekleidet, gelegentlich auch Phrasen, deren Sinn mir nicht zum Bewußtsein kommt. Wundt hat sich scharf gegen die alte Assoziationspsychologie gewandt[2]), die die Vorstellungen (ideas) als »feststehende und relativ beharrende Gebilde«

1) Phys. Psychol. III, 5. Aufl., S. 564.
2) Phys. Psychol. III, 5. Aufl., S. 518 f.

behandelt, die auftreten und abtreten und feste Verbindungen miteinander eingehen. Und gewiß hat diese Kritik ihr gutes Recht. Immerhin ist auch in jener alten verpönten Lehre ein Körnchen Wahrheit enthalten. Freilich ist das »Bewußtsein« kein Kasten, in dem die »Ideen« wie Bauklötzchen aufgeschichtet werden, und keine Perlenschnur, an der sie aufgereiht sind. Die »Seele« empfängt keine Abdrücke der Gegenstände, die sie aufspeichert und die unverändert wieder hervorgeholt werden könnten, – und dennoch gibt es ein Aufspeichern und Hervorholen, es ist nur nie genügend analysiert worden. Wir haben zunächst den in seiner Vieldeutigkeit unbrauchbaren Terminus »Vorstellung« oder »Idee« beiseite gelassen und statt dessen das »Erlebnis« als die von uns aufgewiesene und geklärte Einheit allen Zusammenhängen zugrunde gelegt. Inwiefern können wir nun bei den Erlebnissen von einer Konstanz, von einem Beharren und von beharrlichen Verbindungen sprechen? Es stellte sich uns so dar, als bestände eine Verknüpfung zwischen den Erlebnisgehalten bzw. -Korrelaten unabhängig von ihrem Erlebtwerden. Das ist insofern richtig, als reproduktive Gehalte und Korrelate in reproduktiver Erscheinungsweise auftreten können, ohne daß das Erleben, in dem man sie sich ursprünglich zu eigen gemacht hatte, »wiederholt« würde. Es ist unrichtig, sofern die Gehalte und Korrelate (wenn es sich um »Berührungs-Assoziation« in dem früher festgelegten Sinne handelt) nur durch das ursprüngliche Erleben zu eigen gemacht und verbunden sind, und sofern jederzeit ein Übergang von dem »Abrollenlassen« zum wiederholten Vollzug des Erlebens möglich ist, der als ein freies geistiges Tun angesehen werden muß: man kann zwar »von selbst« hineingeraten, man kann ihn aber auch willentlich einleiten und unterbinden.

Zwei weitere Fragen drängen sich uns nun zunächst auf: 1. welcher Art ist die Konstanz der Gehalte (wobei wir unter »Gehalten« jetzt alle Korrelate – die Gegenstände als erlebte, die »Noemata« aller Stufen – mit verstehen wollen) und was ist es von ihnen, das »beharrt«? 2. Gibt es außer der Verknüpfung durch Berührungs-Assoziation, der »äußeren«, wie sie von verschiedenen Autoren genannt wird, noch andere Verknüpfungen zwischen den Gehalten und wie sind sie zu verstehen?

Wenden wir uns der ersten Frage zu, so ist allen, die sich gegen eine Verdinglichung der Erlebnisse wenden — ich denke in erster Linie an Bergson — zuzugeben, daß die Erlebnisgehalte ebensowenig wie das Erleben unverändert beharren. Der Gegenstand,



der ursprünglich in voller leibhaftiger Anschaulichkeit vor uns stand, taucht nur teilweise anschaulich, dunkel, verhüllt oder auch ganz leer wieder vor uns auf. Und doch ist es »er«, der »wiederkehrt«. Wir haben uns ihn mit seinem Sinnesbestand, der uns aufging, als er in leibhafter Selbstgegenwart vor uns stand, der uns evtl. aber auch ohne eigenes ursprüngliches Erleben übermittelt werden kann, sozusagen geistig einverleibt, und er führt nun in uns sein Leben fort. Was heißt dieses »in uns«? Wir dürfen uns durch das räumliche Bild nicht verführen lassen, uns irgendein Analogon von Räumlichkeit darunter zu denken. Der Gegenstand wandert nicht in mich hinein, und auch nicht etwas von ihm. Er bleibt stets an seinem Ort und außer mir. Aber wenn und soweit ich ihn kennen gelernt habe, so gehört er mir, meiner Welt an, und ich brauche nicht mehr aus mir herauszugehen, um ihm zu begegnen. Daß er in mir lebt, das besagt, daß sein Sinnesbestand sich verändert, während ich ihn zu eigen habe. Er kann sich fortschreitend bereichern, neue Elemente in sich aufnehmen, es können aber auch Elemente, die ihm angehören, »verblassen« usw. Zu diesem Fortleben gehört, daß der Gegenstand ständig irgendwie festgehalten wird, auch wenn der geistige Blick nicht mehr auf ihm ruht und das Erleben, in dem er angeeignet wurde, vorbei ist — irgendeine Form des Erlebens gehört jedem Gehalt zu.

Das gilt auch für die »ichlichen« Gehalte, die wir in dieser Betrachtung bisher noch gar nicht berücksichtigt haben. Allerdings liegen hier die Verhältnisse wesentlich anders als bei allem »Ichfremden«. Wenn z. B. die Zuneigung, die ich zu einem Menschen gefaßt habe, in mir fortlebt und dabei allerlei Wandlungen durchmacht, so ist es sie selbst, der lebendige Erlebnisgehalt, der fortbesteht, ohne zu erlöschen; es ist nicht bloß der gemeinte Sinnesbestand, der als mein »geistiger Besitz« von dem ursprünglichen Erlebnis übrig geblieben ist und wieder vor mir auftauchen kann. Dies – daß von einem erloschenen Gefühl der bloße (gegenständlich gewordene oder gegenständlich zu machende) Sinnesgehalt zurückbleibt – ist eine zweite Möglichkeit; auch dabei kann der Sinnesbestand sich im Laufe der Zeit ändern (ich kann nach und nach »tiefer eindringen« in das, was ich erlebt habe). Im ersten Fall besteht das konkrete Erlebnis fort – nur in den Hintergrund gedrängt durch andere aktuelle Erlebnisse – und nimmt den ursprünglichen Modus des Erlebens wieder an, wenn ich mich ihm aufs neue hingebe. Kann diese Hingabe nun auf assoziativem Wege herbeigeführt werden?



Wenn das Objekt meiner Zuneigung meinem geistigen Blick entschwunden war und nur vermöge einer Assoziation wieder vor mir auftaucht, so wird sich die Zuneigung in Aktualität erneuen; das Motiv der Zuneigung ist dann der Assoziation zu danken. Die Zuneigung selbst aber ist neu motiviert, sie ist nicht assoziativ bedingt, wie sie ja auch keine Reproduktion ist. Gefühlsreproduktion im Sinne einer reproduktiven Erneuerung des Gefühlsgehalts in seiner ursprünglichen Erlebnisstellung gibt es überhaupt nicht. Es gibt wohl ein Nachvollziehen des ursprünglichen Erlebens, das aber — sofern es nicht ein »Wiederwachwerden« mit originärem Gehalt ist — keinen reproduktiven, sondern nur einen Leergehalt hat.[1]) Ist damit schon gesagt, daß es überhaupt keine assoziative Erneuerung eines Gefühls gibt und daß Gefühle überhaupt nicht in assoziative Zusammenhänge eingehen? Dagegen scheinen die Fälle zu sprechen, in denen man sich — anscheinend völlig unmotiviert — in eine Stimmung versetzt fühlt und bei der Suche nach einer Erklärung schließlich auf irgendeinen »Eindruck« stößt, der mit einer »Situation« verknüpft ist, in der man einmal von jener Stimmung erfüllt war. Andererseits Fälle, in denen längst vergangene Situationen einem plötzlich wieder in den Sinn kommen im Anschluß an eine Stimmung, die einen gerade erfüllt und die jener Situation entspricht. Zunächst ist zu bemerken, daß es sich in solchen Fällen meist eben um Stimmungen handelt, um Gefühlstöne, nicht aber um intentionale Gefühle. Intentionale Gefühle treten immer nur auf ein Motiv hin auf, wenn auch ihr Gehalt an etwas anderes erinnern oder etwas anderes an diesen Gehalt erinnern mag. Was aber ist es, das an ein anderes erinnert oder durch ein anderes herbeigerufen wird? Das ist der entscheidende Punkt: auch bei den Stimmungen scheint es mir nicht der gefühlte Gehalt, sondern der — gegenständlich gefaßte — Sinnesgehalt zu sein, der in den assoziativen Zusammenhang eingeht. Wir sehen uns damit auf die zweite Form des Beharrens und Wiederkehrens von Gefühlen verwiesen, die wir vorhin erwähnten: das Zurückbehalten ihres Sinnesbestandes, nachdem sie erloschen sind. Das erloschene Gefühl gehört uns nicht mehr anders an als ein Ichfremdes, das wir uns zu eigen gemacht haben. Es ist ein Teil unseres geistigen Besitzstandes wie ein äußeres Objekt. Allerdings kann es uns nicht — wie ein äußeres Objekt — in reproduktiver Anschaulichkeit vor Augen treten, sondern bleibt

1) Vgl. II. Abhandlung S. 145.

auch als vergegenständlichtes, wenn es wieder vor den geistigen Blick tritt, stets »leer«.[1]) — Aufzuklären bleibt noch, wie es von dem Wiederauftauchen eines Stimmungsgehalts zum Wiederaufleben der Stimmung kommt, wie es doch vorliegt, wenn man in eine frühere Stimmung »zurückversetzt« wird. Es scheint mir, daß man hier den »ansteckenden« Charakter von Gefühls- und Stimmungsgehalten in Betracht ziehen muß (von dem in der zweiten Abhandlung noch ausführlich die Rede sein wird).[2]) Der Gefühlsgehalt, der uns zunächst ichfremd gegenübersteht, kann immer auf uns übergehen, sich auf uns übertragen und so — sekundär — zum aktuell und in der dem Gefühlsmäßigen gebührenden Form erlebten werden. Diese »Ansteckung« ist aber ein neuer Prozeß, der zu dem assoziativen Verlauf hinzutritt und der gefühlte Gehalt reiht sich dadurch nicht dem assoziativen Zusammenhang ein.

Demnach haben wir als das »Beharrende«, was uns von erloschenen Erlebnissen bleibt und wieder vor den geistigen Blick treten kann, auch wenn das vergangene Erleben nicht wieder vollzogen wird, zugleich als das, was auch losgelöst von dem Zusammenhang des ursprünglichen Erlebens in assoziative Zusammenhänge eingeht, den Sinnesbestand der Erlebnisgehalte anzusehen. Was in einen Erlebniskomplex eingegangen ist und als Sinnesbestand dieses Komplexes von einem geistigen Blick umspannt und in der Folge im Griff behalten werden kann — das ursprünglich Ichfremde wie das objektivierte Ichliche —, das bildet einen associativen Zusammenhang, und wenn ein Teil dieses Zusammenhanges wieder vor den geistigen Blick tritt, so zieht er das andere nach sich. Dies »Nachsichziehen« ist kein kausaler Einfluß. Ein Gehalt »wirkt« dabei nicht auf den andern. Wir haben früher herausgestellt, daß die spezifisch kausale Beeinflussung am Erleben angreift, während wir jetzt gesehen haben, daß die assoziative Verknüpfung auch die Gehalte direkt miteinander verbindet. Es fehlt hier überhaupt jede Analogie zum kausalen Geschehen. Daß ein Teilgehalt den ganzen Zusammenhang, in den er hineingehört, vor mir auftauchen läßt, ist so wenig als ein Kausalverhältnis zu deuten wie die Tatsache, daß ich ein Ding nicht ins Auge fassen kann, ohne daß mein Blick

1) Diese »Leerheit« der Vergegenwärtigung ist durchaus vereinbar mit der Anschaulichkeit des Sinnesgehalts, bei der es, wie bei aller eidetischen Anschauung, den Unterschied von »Impression« und »Idee« gar nicht gibt.

2) Vgl. II. Abhandlung I, § 3c, II, § 2e.

zugleich seine räumliche Umgebung mit umspannt. Dieses Bild kann uns die Zusammenhänge, die uns jetzt beschäftigen, noch nach mancher Richtung hin erleuchten. Das Ding, auf das mein Blick fällt, gehört dem Gesamtzusammenhang der sichtbaren Wirklichkeit an und wird als Teil dieses Zusammenhangs aufgefaßt. Aber niemals vermag mein Blick den ganzen Zusammenhang zu umspannen, es liegt jeweils immer nur ein Teil in seiner Reichweite, und ich muß ihn schweifen lassen, um mehr zu erfassen. Analog gehört der Erlebnisgehalt, der vor meinen geistigen Blick tritt, in den Gesamtzusammenhang der abgelaufenen Erlebnisse. Aber der geistige Blick vermag nicht den ganzen Zusammenhang zu umspannen, sondern wiederum immer nur die nähere Umgebung dessen, was er jeweils »fixiert«. Wir haben früher davon gesprochen, daß das Erfassen eines Teilzusammenhanges als solchen das Fortschreiten zu weiteren Teilzusammenhängen m o t i v i e r t, und was wir zunächst für die äußere Wahrnehmung feststellten, das überträgt sich uns nun auf die Reihe der durch Berührungsassoziation verknüpften Erlebnisgehalte sowie der neu ablaufenden oder objektivierten Erlebnisse selbst. Demnach wäre die Berührungsassoziation, d. h. das Erwachsen von Zusammenhängen im ursprünglichen Ablauf des Erlebens die Grundlage dafür, daß in der Folge ein Teil eines solchen Zusammenhanges Reiz oder Motiv werden kann zum Fortschreiten in diesem Zusammenhang. Damit wären die assoziativen Verläufe als m o t i v i e r t e Verläufe (im Sinne der »niederen« Motivation) gekennzeichnet.

Indessen ist der Tatbestand vorläufig noch nicht hinreichend geklärt. Wir verstehen bis jetzt nur das B e h a r r e n von Erlebnisgehalten und das F o r t s c h r e i t e n in assoziativen Zusammenhängen. Daß aber überhaupt Vergangenes wieder auflebt, daß der geistige Blick auf etwas fällt, was dem Reich der Vergangenheit angehört, daß das Ich nicht, ohne zurückzusehen, in immer neues Erleben hineinschreitet – darüber klärt uns die Berührungsassoziation nicht auf. Denn dazu gehört ja nicht bloß ein Zusammenhang zwischen dem, was bereits unser eigen ist, sondern eine Verbindung zwischen dem neu Auftauchenden und dem Wiederauftauchenden. Das, was uns gegenwärtig erfüllt oder begegnet, muß uns selbst hinweisen auf das, was »in uns schlummert«. Hier nun kommt das in Betracht, was man als »innere Assoziation« bezeichnet hat: inhaltliche Beziehungen zwischen den Erlebnisgehalten. »Ähnlichkeit« und »Kontrast«, die die alte Einteilung der Assoziationen hervorhebt, er-

schöpfen diese Beziehungen keineswegs (wie von neueren Assoziationsforschern schon richtig betont worden ist). Für das prinzipielle Verständnis ist überhaupt jede solche Klassifikation wertlos, mag sie nun ein paar Kategorien mehr oder weniger enthalten. Sie ist nur von empirischem und evtl. praktischem Interesse. Uns aber geht hier nur das Prinzipielle an, und das ist das Problem der inhaltlichen Verbindung zwischen altem und neu hinzukommendem »geistigen Besitz«. Wir haben dabei anzuknüpfen an das, was wir zuvor feststellten: daß die Sinnesgehalte der Erlebnisse es sind, die in uns beharren, und daß sich zu ihnen hinzufindet, was inhaltlich zu ihnen gehört. Was jeweils aufgenommen wird, das wird nicht nur aufgenommen, sondern hinzugenommen zu dem, was man bereits besitzt. Indem uns etwas begegnet, was inhaltlich zu etwas gehört, das wir uns früher schon angeeignet haben, taucht dieses Alte wieder vor uns auf — und das neu Auftauchende wird dem angereiht, was wir von inhaltlich Dazugehörigem bereits besitzen: das sind Tatbestände, die wechselseitig zueinander gehören. Wie leicht ersichtlich, gehören in diesen Zusammenhang die Probleme des Wiedererkennens und Als-Etwas-Erkennens, die Beziehungen von Erfahrung und Gedächtnis usw., Probleme, die wir natürlich hier nicht alle anschneiden können. Das Wesentliche für uns ist, daß in all diesen Zusammenhängen die Sinngesetzlichkeit, der die Erlebnisgehalte unterstehen, eine entscheidende Rolle spielt. Es ist von Wundt bemängelt worden, daß die psychologische Theorie der Assoziationen sich der logisch orientierten aristotelischen Einteilung der »Vorstellungen« angeschlossen hat.[1] Wir erkennen jetzt den tieferen Sinn dieses Verfahrens, das freilich bei dem gänzlichen Mangel an den notwendigen Analysen nicht zu befriedigenden Ergebnissen führen konnte. Alles Erleben ist Erleben eines Sinnes, und die Sinnesbestände unterstehen einer Gesetzlichkeit, die für den Ablauf des Erlebens selbst Bedeutung gewinnt. Darum können die Sinnzusammenhänge — und darunter gehören auch die logischen Zusammenhänge — als Leitfaden benützt werden, um Erlebniszusammenhänge aufzufinden. Natürlich müssen aber diese selbst aufgedeckt und untersucht werden — mit einer bloßen Übertragung der logischen Zusammenhänge ist nichts getan, und dagegen wendet sich die Kritik mit Recht.

Indem wir die logischen Zusammenhänge nur als einen Teil der in Betracht kommenden Sinnzusammenhänge bezeichneten, deu-

1) a. a. O. S. 59.

teten wir an — was ja nach allen vorangegangenen Untersuchungen kaum noch der Hervorhebung bedarf —, daß hier nicht etwa einer einseitig intellektualistischen Auffassung das Wort geredet werden soll. Einmal sind wir uns darüber klar, daß es sich — wenn uns ein Gegenwärtiges an ein Nicht-Gegenwärtiges erinnert, mit dem es inhaltlich in Beziehung steht — nicht um einen Denkprozeß, nicht um spezifisch logische Akte mit expliziten Motivationen handelt, sondern um eine »verborgene Vernunftbetätigung« mit impliziten Motivationen, analog wie beim Wahrnehmungsvorgang. Weiterhin ist zu bedenken, daß nicht nur Beziehungen zwischen ichfremden, sondern auch zwischen ichlichen Gehalten in Frage kommen, sowie Beziehungen zwischen ichfremden und ichlichen Gehalten. Man denke an die Fälle, in denen durch ein Gefühl, das uns erfüllt, andere Gefühlsgehalte, die es motivieren könnten, vor das geistige Auge gerufen werden, oder auch die sachlichen Grundlagen, die geeignet wären, eine entsprechende Stellungnahme auszulösen. Diese letzten Zusammenhänge haben sogar ganz besondere Bedeutung für den Verlauf des reproduktiven Erlebens. Schon Wundt hat die Vermutung ausgesprochen: »Gerade von den begleitenden Gefühlsprozessen dürfen wir . . . nach der ganzen Stellung, welche die Gefühle in unserem Seelenleben einnehmen, von vornherein vermuten, daß sie für die Art des Zusammenhanges der Bewußtseinsvorgänge nicht weniger, ja unter Umständen wohl in viel höherem Grade kennzeichnend sind als die objektiven Inhalte der Vorstellungen.«[1]) Wir haben jetzt die Möglichkeit, uns diese besondere Rolle der Gefühle zu klarem Verständnis zu bringen. Die Gefühle haben die Eigentümlichkeit, längere Zeit hindurch lebendig, aktuell in uns zu verharren. Sie sind das, was unser Inneres erfüllt, wenn wir weder durch äußere Eindrücke noch durch spontanes geistiges Tun in Anspruch genommen sind. Sie sind es darum auch, die ständig als Ausgangspunkte assoziativer Verläufe fungieren und unseren geistigen Besitz nicht »einrosten« lassen, wenn er weder durch äußere Eindrücke noch durch aktives »Besinnen« in Bewegung gesetzt wird.

Der Zusammenhang, den der ursprüngliche Erlebnisverlauf zwischen den Erlebnisgehalten stiftet, und die vielfachen Verbindungen, die die Gehalte ihrem Sinne nach verknüpfen, bilden die doppelte Grundlage für die »mechanischen« assoziativen Verläufe. Der durch Berührung gestiftete Zusammenhang allein reicht nicht aus, um einen

1) a. a. O. S. 524.

assoziativen Prozeß auszulösen, sondern bedarf immer eines Sinnzusammenhangs als Ergänzung. Dagegen kann evtl. ein Sinnzusammenhang allein genügen, um im Anschluß an ein aktuelles Erlebnis einen assoziativen Verlauf in Gang zu bringen. Wir unterscheiden also Assoziation als die Gesetzlichkeit, nach der ursprünglich konstituierte Erlebnisse sich miteinander verbinden, und die herkömmlichen Assoziationsgesetze als Auswahlprinzipien für die Zuwendung zu vergangenen Erlebnissen bzw. ihren Korrelaten und für die Reproduktion, d. h. den vergegenwärtigenden oder wiederholenden Vollzug vergangener Erlebnisse. Diese Prinzipien rechnen wir mit unter die Motivationsgesetze, wobei wir unter Motivation die »niedere« Motivation mit im Auge haben, die kein Verhältnis vernünftiger Begründung ist.[1]) Weit davon entfernt, die Grundgesetzlichkeit des gesamten Erlebens zu sein, haben sie vielmehr eine ganz spezielle Funktion.[2]) Und in dem Bereich ihrer Geltung bestimmen sie – wie alle Motivationsgesetze – nicht, was notwendig geschehen muß, sondern was als Wesensmöglichkeit eintreten kann.

Es findet sich bei Hume[3]) die Behauptung, daß es neben der Assoziation der »Ideen« auch eine Assoziation von »Eindrücken« gebe, daß aber für sie von den für die Ideen aufgestellten Assoziationsprinzipien – der Ähnlichkeit, der zeitlichen und räumlichen Kontiguität und der Ursächlichkeit – nur das der Ähnlichkeit in Betracht komme. »Schmerz und Enttäuschung erzeugen Ärger, Ärger Neid, Neid Bosheit und Bosheit wieder Schmerz, bis der ganze Kreis durchlaufen ist. Ähnlich wendet sich unsere Stimmung, wenn sie durch Freude gehoben ist, naturgemäß zur Liebe, zur Großmut, zum Mitleid, zu Mut, Stolz und den anderen ähnlichen Gemütsbewegungen.« In Wahrheit handelt es sich bei diesem Beispiel nicht um eine assoziative Erweckung von »Eindrücken«, »Impressionen«, es besteht vielmehr die Möglichkeit einer doppelten andersartigen Deutung. Auf jeden Fall haben wir es bei dem »naturgemäßen« Übergang von einem emotionalen Gehalt zum anderen mit inhaltlichen, mit Sinnesbeziehungen zwischen ihnen zu tun.[4]) Es

1) Vgl. Seite 42 und 45.

2) Ob die herkömmlichen Assoziationsprinzipien zu Recht bestehen und welche anderen außer ihnen noch aufzuweisen sind, das lassen wir hier außer Frage.

3) Traktat über die menschliche Natur (Deutsche Ausgabe v. Th. Lipps) II. 12.

4) Das kommt bei Hume darin zum Ausdruck, daß er hier nur die Ähnlichkeitsassoziation und keine »äußere« gelten lassen will. Es ist aber natürlich noch an ganz andere »innere« Beziehungen zu denken.

kann nun sein, daß ein gefühlter Gehalt — eine Impression — vermöge dieser Sinnesbeziehung, wie wir es zuvor schilderten, die anderen Gehalte vor uns auftauchen läßt, ohne daß sie aufs neue gefühlt werden. Dann haben wir wohl einen assoziativen Verlauf, aber es werden keine Impressionen dadurch erweckt. (Höchstens kann sich mit dem assoziativen ein Ansteckungsprozeß verbinden, der den Gehalt wieder zum gefühlten werden läßt). Andererseits kann sich an der Enttäuschung wohl Ärger entzünden: dann wird zwar eine »Impression« geweckt, aber nicht auf assoziativem Wege, sondern durch eine ursprüngliche Motivation. So wird durch das Humesche Beispiel keineswegs erwiesen, daß die Assoziationsprinzipien imstande sind, das Auftreten ursprünglicher Erlebnisse zu erklären.

Wir haben die Assoziationsgesetze bisher nur in ihrer Bedeutung für den Bewußtseinsverlauf betrachtet. Wir müssen nun untersuchen, ob sie außerdem vielleicht eine real-kausale Seite haben und im psychischen Mechanismus eine Rolle spielen.

Indem ein auftauchender Gedanke eine ganze Reihe gedanklicher Vorstellungen in mir wach werden läßt, weil ich einmal ursprünglich in dieser Abfolge gedacht habe, und indem sich mir die Mühelosigkeit dieses Verlaufs abhebt von der Anstrengung, die der ursprüngliche Prozeß mich kostete, wird sie mir zur Bekundung einer realen Fähigkeit oder Tendenz zu diesem reproduktiven Verlauf, einer Bereitstellung von Lebenskraft zur Betätigung in dieser ganz bestimmten Richtung. Jeder phänomenal gegebene assoziative Zusammenhang wird so zur Bekundung einer erworbenen Fähigkeit, eines Schemas für die künftige Betätigung der Lebenskraft, und die psychische Entwicklung erscheint als eine fortschreitende Zerspaltung der Lebenskraft in einzelne Triebkräfte und in eine Ausbildung immer neuer Schemata, die den Gang des psychischen Geschehens regeln. Je weiter die Entwicklung vorschreitet, desto größer wird der Einfluß des abgelaufenen auf das aktuelle psychische Geschehen im Verhältnis zu den ursprünglichen Motiven. Zugleich steigt damit die Aussicht, das künftige Geschehen mit Hilfe der Kenntnis des vergangenen vorherzusehen und evtl. praktisch zu beeinflussen. Es ist ferner zu bemerken, daß die assoziativen Zusammenhänge als erworbene psychische Schemata verstanden, sowohl für die Wiederholung als für die Vergegenwärtigung von psychischem Geschehen in Betracht kommen. Aber auch im Bereich des real-psychischen Geschehens reicht die Anwendung der Assoziations-

gesetze und die Kenntnis der jeweils vorhandenen Schemata doch nicht aus, um einen psychischen Zustand vollständig und eindeutig vorherzubestimmen. Einmal ist die Lebenskraft und ihre besondere Beschaffenheit für die Ausbildung der Schemata Voraussetzung, und wenn ihr jeweiliger Stand auch durch diese Ausbildung mitbedingt ist, so hängt es doch nicht von ihnen allein ab und ist darum auch aus ihnen allein nicht herleitbar. Dann ist aber auch die kausale Beschaffenheit eines psychischen Zustandes bzw. einer psychischen Tätigkeit nicht durch die assoziativen Zusammenhänge bestimmt. Wer das Schema meiner Tageseinteilung kennt, der kann voraussagen, daß ich morgen um die und die Zeit an die Arbeit gehen werde; aber mit welcher Leichtigkeit und Intensität ich arbeiten werde, darüber sagt ihm das Schema nichts. Doch auch abgesehen davon, ist die Bestimmung keine eindeutige. Denn es ist jederzeit möglich, daß neue Motive auftreten, die ein Abweichen des psychischen Geschehens von dem schematischen Verlauf herbeiführen: es taucht mir etwa mitten in einem gewohnheitsmäßig abrollenden Gedankengang ein Einwand auf, der ihm eine ganz neue noch nie dagewesene Richtung gibt. Und wenn sich nicht »von selbst« neue Motive darbieten, die dem psychischen Geschehen eine von allen assoziativen Zusammenhängen unabhängige Richtung geben, so kann der Wille dem mechanischen Abrollen Einhalt tun und den Gang des Geschehens »in die Hand nehmen«. Sobald ich meinem Denken ein Ziel setze, darf ich mich nicht mehr auf eingeübte Schemata verlassen. Ich kann mir sie evtl. zunutze machen, wenn ich sehe, daß sie zum Ziel hinführen können, aber ich muß sie daraufhin prüfen, ob sie es können, und wenn sie nicht dazu tauglich sind, so muß ich neue Wege einschlagen. Wer mit meinen Denkgewohnheiten vertraut ist, der mag begründete Vermutungen darüber aufstellen, welche Mittel ich anwenden werde, um zur Lösung eines Problems zu gelangen. Aber ob ich mein Ziel erreiche und auf welchem eindeutig bestimmten Wege, das wird er aus dem gewohnheitsmäßigen Verlauf meines Denkens nicht herleiten können.

Schließlich ist hervorzuheben, daß jede assoziative Abfolge von psychischen Geschehnissen — im Bereich der Aktivität — auf einen ursprünglich motivierten Verlauf zurückweist und daß auch dort, wo Assoziationen wirksam sind, die ursprünglichen Motive außerdem eine Rolle spielen. Es dürfte sich z. B. zeigen lassen, daß sich die spezifischen Denkprozesse fast nie in der Form bloß assoziativer

Verläufe abspielen, sondern daß die intellektuellen Vernunftmotive, die die Voraussetzung für das Zustandekommen des betreffenden assoziativen Zusammenhangs bilden, meist auch bei dem reproduktiven Prozeß wirksam sind.

Aus all dem geht hervor, daß es nicht angeht, die Assoziationsgesetze den exakten Naturgesetzen an die Seite zu stellen, die eine Vorausberechnung des künftigen Geschehens gestatten, und mit Berufung auf sie eine strenge Determination des psychischen Geschehens zu behaupten. Sie gestatten gewisse Möglichkeitsaussagen, aber keine vollständige und keine exakte Vorherbestimmung.

Wir haben in unseren Ausführungen nur den psychischen Determinismus erörtern können, d. h. die Auffassung, die einen psychischen Zustand als bestimmt durch die Reihe der vorhergehenden und als aus ihnen berechenbar ansieht. Der physische Determinismus, der das Psychische dem Kausalzusammenhang der materiellen Natur einreihen will – sei es auf dem Boden des Parallelismus oder der Wechselwirkungstheorie – kann hier nicht berücksichtigt werden, weil dafür die Behandlung der materiellen Natur, des Leibes und der psychophysischen Zusammenhänge erforderlich ist. Nur soviel können wir auf Grund unserer Ergebnisse sagen: auch wenn sich das Psychische als abhängig von der materiellen Natur erweisen sollte, werden diese Abhängigkeitsverhältnisse keine exakte Bestimmung ermöglichen, da das Wesen des Psychischen solche exakte Bestimmung ausschließt.

## Schluß.

Das Leben der Psyche erscheint uns nach unseren Untersuchungen als Ergebnis des Zusammenwirkens verschiedenartiger Kräfte. Wir unterscheiden eine sinnliche Lebenskraft, die sich umsetzt in die Aufnahme sinnlicher Daten bzw. verschiedene Fähigkeiten zur Aufnahme sinnlicher Daten, sowie in sinnliche Triebe und ihre Betätigung. Sie dient außerdem der Erhaltung der geistigen Lebenskraft, aus der die geistigen Tätigkeiten und Fähigkeiten gespeist werden. Die geistige Lebenskraft stellt aber nicht eine bloße Umsetzung sinnlicher Lebenskraft dar, sondern birgt in sich einen neuen Kraftquell, der aber nur unter Mitwirkung der sinnlichen Lebenkraft und auf ihre Kosten zur Entfaltung gelangen kann.

Mit der sinnlichen Lebenskraft wurzelt die Psyche in der Natur, der sie ihre Kräfte entnimmt. Wie das geschieht, das ist ein neues Problem. Unsere Untersuchung der psychischen Kausalität fordert



also als Ergänzung eine Untersuchung der psychophysischen Zusammenhänge, d. h. der Zusammenhänge von Psyche, Leib und materieller Natur.

Durch die geistige Lebenskraft wird der Psyche die Objektwelt zugänglich und wird sie zugleich fähig, von daher neue Triebkräfte aufzunehmen. Erschien sie uns zuvor hineingestellt in die materielle Natur, in ihr wurzelnd, so sehen wir sie jetzt eingegliedert in die geistige Welt, deren Zusammenhänge natürlich auch erst erforscht werden müßten, um letzte Klarheit für unser Problem zu gewinnnen. Es scheint, daß wir dabei auf verschiedene Kraftquellen geführt werden, aus denen die Geisteskraft der individuellen Psyche ihre Nahrung bezieht: auf »objektiven Geist« (wenn wir die Welt der Werte, die wir in unseren Untersuchungen zunächst in Betracht zogen, einmal so nennen dürfen) und auf »subjektiven Geist«, d. h. auf die Geisteskraft anderer Individuen und auf den göttlichen Geist.

Wir mußten sodann von dem kausal bedingten Bestand der psychischen Fähigkeiten einen Kern abscheiden, der allen Einflüssen des psychischen Geschehens enthoben ist und doch bei allem psychischen Geschehen eine Rolle spielt. Dieser Kern (die ursprüngliche persönliche Anlage oder wie wir es sonst nennen wollen) und seine Stellung in der Struktur der Psyche umschreibt uns einen neuen Problemkreis.

Von der sinnlichen und geistigen Lebenskraft als Quellen des psychischen Geschehens, die aus verschiedenen Reichen ihre Nahrung ziehen, konnten wir die Willenskraft unterscheiden, die das Ich anscheinend aus sich selbst schöpft. Das führt uns in den Bereich der Freiheitsfragen, die wir in unserem Zusammenhang auch nur andeuten, aber durchaus nicht so behandeln konnten, wie es zu einer wirklichen Klärung erforderlich wäre.

Ferner werden wir durch das Eingreifen der Willenshandlung in den Bestand der Außenwelt auf neue Zusammenhänge mit der materiellen Natur geführt, deren Klärung eine Ergänzung zu der Untersuchung der früher erwähnten psychophysischen Beziehungen darstellen würde.

Wir sahen schließlich, daß das psychische Leben neben der kausalen noch einer anderen Gesetzlichkeit untersteht: neben den kausalen Kräften erkannten wir in den Motiven richtunggebende Faktoren, die den Gang des psychischen Geschehens bestimmen. Die Motivation unterwirft die Psyche der Herrschaft der Vernunft. Auch die Zusammenhänge von Motivation und Vernunftgesetzlichkeit bieten ein Thema für eigene große Untersuchungen.

Wären alle die Aufgaben gelöst, die wir hiermit umschrieben haben, so hätten wir nicht nur für unser Problem der psychischen Kausalität eine Klarheit gewonnen, wie sie bei isolierter Behandlung nicht erreichbar ist, sondern zugleich einen vollen Einblick in die Struktur der menschlichen Person.

## Anhang.

### I. Über die Möglichkeit einer Deduktion der psychischen Kategorien aus der Idee einer exakten Psychologie.

Naturkausalität in einem bestimmten Sinne gehört zu den Kategorien, die eine Naturwissenschaft als mathematisch-exakte Wissenschaft »allererst möglich machen.« Zur Idee einer solchen Wissenschaft gehört es, daß ihr Objekt ein durchgängig bestimmtes ist: d. h. alles, was es ist, muß eingehen in eine Reihe von gültigen Wahrheiten (wahren Sätzen), die miteinander einen einheitlichen Begründungszusammenhang bilden. Darin liegt, daß es möglich sein muß, von einem Teil dieses Zusammenhanges aus auf rein theoretischem Wege den ganzen Zusammenhang — die ganze »Theorie« — zu gewinnen. Damit hätte man aber die Möglichkeit, von einem gegebenen Teil der Wirklichkeit aus die ganze Wirklichkeit ohne weiteren Rückgang auf Erfahrung zu erkennen, also etwa den Gang des künftigen Naturgeschehens eindeutig vorher zu bestimmen. Als Bedingung der Möglichkeit einer solchen exakten Naturwissenschaft wird Kausalität deduziert. Soll eindeutige Bestimmung des Naturgeschehens möglich sein, so muß ein gesetzlicher Zusammenhang die gesamte Naturwirklichkeit durchwalten, derart, daß jedes Ereignis durch die Reihe der vorhergehenden hervorgerufen ist. Daß alles, was geschieht, eine Ursache hat und daß gleiche Ursachen gleiche Wirkungen haben, scheint mir zu diesem geforderten Zusammenhange notwendig zu gehören. Daß es ein gemeinsames Maß alles Geschehens geben muß — eine »Energie«, die in allen kausalen Vorgängen »umgesetzt« wird —, ist nur dann aus der Idee der Naturwissenschaft deduzierbar, wenn *quantitative* Bestimmung gefordert ist. Zur eindeutigen Bestimmung genügte es, daß zu jeder qualitativ bestimmten Konstellation der Wirklichkeit ein eigentümlicher qualitativ bestimmter Fortgang des Geschehens gehörte, für das natürlich ein objektiver Ausdruck möglich sein müßte. An Stelle des Vorher-*Berechnens* würde dann ein notwendiges Voraus-*Sehen* treten. Keineswegs

scheint das Prinzip von der Erhaltung der Energie durch transzendentale Deduktion zu erweisen. Die eindeutige Bestimmbarkeit des Naturgeschehens würde nicht darunter leiden, wenn mit gewissen kausalen Vorgängen ein Energieverlust verbunden wäre, wofern nur dieser Energieverlust selbst ein gesetzlich bestimmter und bestimmbarer wäre.

Wir wollen die Möglichkeit einer solcher transzendentalen Deduktion der materiellen Kausalität hier nicht näher erörtern, weil sie ja in dieser Untersuchung nicht unser Thema war. Eine ganz parallele Argumentation läßt sich aber auch für die psychische Kausalität in ihrem Verhältnis zu Psychologie durchführen. Soll Psychologie als exakte Wissenschaft möglich sein, so muß es eine allgemeine Gesetzlichkeit geben – derart, daß alles psychische Geschehen durch das ihm vorhergehende eindeutig bestimmt ist. Näher betrachtet ist hier noch verschiedenes zu scheiden: 1. Psychologie im strengen Sinne als Wissenschaft von der Psyche und ihren realen Zuständen von einer Wissenschaft vom reinen Bewußtsein; 2. Psychologie als Gesetzeswissenschaft entsprechend der theoretischen Naturwissenschaft, die die allgemeinen Kausalgesetze aufzusuchen hätte, von einer »angewandten Psychologie« entsprechend der naturwissenschaftlichen Technik, die als praktische Menschenkunde und Geschichtswissenschaft das individuelle psychische Geschehen auf Grund der allgemeinen Gesetze und erfahrungsmäßig gegebener Daten berechnen und evtl. beeinflussen könnte. Daß das individuelle Geschehen durch die allgemeinen Gesetze restlos bestimmt und nach ihnen berechenbar sein muß, liegt in der Idee einer exakten Psychologie beschlossen. Für die angewandte Psychologie ist also Voraussetzung, daß die Arbeit der theoretischen Psychologie geleistet ist und daß ein ausreichendes Erfahrungsmaterial vorhanden ist, auf das die Erfahrungsschlüsse auf Grund der allgemeinen Gesetze aufbauen können. Für die Möglichkeit der theoretischen Psychologie ist erforderlich, daß die Zahl der allgemeinen Bestimmungen bzw. der allgemeinen Gesetze nicht unendlich sei oder mindestens, daß sie sich aus einer endlichen Anzahl von Grundsätzen als Folgerungen ableiten lassen, mit deren Auffindung ihre Erreichbarkeit prinzipiell gewährleistet wäre. Das besagt für die Natur der psychischen Wirklichkeit (und evtl. für die des reinen Bewußtseins), daß sie aus einer endlichen Anzahl von Elementen nach einer endlichen Anzahl von Gesetzen zusammengesetzt sein muß. So kommen wir von der Idee einer exakten Wissenschaft aus dazu, von dem Objekt der Psychologie eine analoge Struktur zu verlangen, wie von dem der Geometrie oder der theoretischen Physik.

Aber das, was sich auf diese Weise über die Natur der Psyche deduzieren läßt, reicht nicht aus, um die postulierte Geometrie der Psyche aufzubauen. Sowie die notwendigen Bedingungen der Geometrie als exakter Theorie nicht ausreichend sind für ihre Bestimmung und Raum lassen für verschiedene mögliche »Geometrien«, so lassen auch die Bedingungen der Möglichkeit einer exakten Psychologie einen Spielraum für die besondere Beschaffenheit der Psyche, ihrer Elemente und Verbindungen. So hat – um auf unser Thema zu sprechen zu kommen – in dem transzendental deduzierbaren Begriff der psychischen Kausalität so ziemlich alles Platz, was wir an verschiedenen Zusammenhängen zwischen Erlebnissen und Zusammenhangsgesetzen aufweisen konnten: Assoziation, Motivation, Kausalität (in unserem besonderen Sinne). Von ihnen allen gilt ja, daß sie das Seelenleben »determinieren«, und ihrer aller Gesetzlichkeit muß bekannt sein, wenn eine konkrete Psychologie aufgebaut werden soll.[1]) Offenbar reicht also eine transzendentale Deduktion nicht aus, um das Objekt einer Wissenschaft zu bestimmen, sondern es bedarf eines ergänzenden Verfahrens. Welcher Art soll nun dieses Verfahren sein? Wenden wir uns an einen Mathematiker oder Physiker mit der Frage, wie er zu der von der Idee seiner Wissenschaft offen gelassenen Bestimmtheit seines Objekts kommt, so kann man mit großer Wahrscheinlichkeit auf die Antwort rechnen, daß er in der Wahl seiner Elemente und Prinzipien völlig frei sei. Diese Freiheit aber erregt uns einiges Bedenken. Wenn ich – natürlich immer unter Wahrung der Bedingungen, die mir durch die Idee der Wissenschaft auferlegt sind – nach freiem Belieben die Beschaffenheit der Elemente und ihrer Verbindungsgesetze festsetze, mit welchem Recht kann ich dann behaupten, daß dies tatsächlich die Elemente der Gegenständlichkeit sind, die ich zu bestimmen trachte – in unserem Fall der psychischen Wirklichkeit? Der Physiker wird sich auf das »Faktum der Wissenschaft« berufen, auf die Tatsache, daß er aus seinen selbst gewählten Elementen, nach seinen beliebig aufgestellten Gesetzen die physische Wirklichkeit zusammenzusetzen, ihren Gang vorher zu berechnen vermag. Ein solches Argument steht dem Psychologen nicht zu Gebote. Wo wäre die Seelenmechanik, die das psychische Leben zu konstruieren und mit mathematischer Genauig-

1) Allerdings müßten Assoziation und Motivation ihren Charakter als Möglichkeitsgesetze aufgeben, um für die Zwecke der exakten Bestimmung brauchbar zu werden.

keit vorher zu berechnen gestattet?[1]) Aber auch, wenn wir von diesem »mangelhaften Stand der Psychologie« (wie mancher Psychologe vielleicht sagen wird) absehen – schlägt denn das Argument vom Faktum der Wissenschaft durch? Die Physiker stehen im allgemeinen auf dem Standpunkt, daß verschiedene Theorien zur Erklärung der Wirklichkeit möglich sind und daß alle gleich berechtigt sind, die eine solche Erklärung gestatten.[2]) Aber einmal setzt »die Wirklichkeit« der Freiheit in der Wahl der zu ihrer Erklärung tauglichen Theorien gewisse Schranken; und außerdem kann doch nur eine von ihnen die wahre sein, diejenige, der etwas in Wirklichkeit entspricht – das liegt ja in dem Wahrheitsbegriff, von dem die ganze Betrachtung ausgeht. Nur durch Versenkung in das Objekt selbst, nicht durch willkürliche »gedankliche Bearbeitung«, kann ich zu seinen wirklichen Elementen und Elementargesetzen vordringen. Das gilt für die Untersuchung seiner faktischen Beschaffenheit, wie für die seiner Konstitution. Die transzendentale Deduktion setzt also nicht nur eine gewisse Gegebenheit von Objekten voraus, indem sie nach den Bedingungen der Möglichkeit ihrer wissenschaftlichen Bestimmung fragt, sondern diese Bestimmung selbst erfordert einen ständigen Rückgang auf die ursprüngliche Gegebenheit.

Damit ist aber die Bedeutung einer solchen Deduktion noch nicht eng genug eingeschränkt. Wir wissen jetzt, daß wir das Objekt in sich selbst zu betrachten haben und daß es uns — ganz abgesehen von allen Forderungen, die von außen an es herangetragen werden — allerhand zu sagen hat. Woher wissen wir denn, daß wir — z. B. bei der Betrachtung der Psyche — auf eine endliche Anzahl von Elementen stoßen müssen? Vielleicht werden wir auf eine Unendlichkeit von Bestimmungen geführt, die sich nicht auseinander ableiten lassen. Dann wäre die Idee einer exakten Psychologie ein Nonsens. Man könnte sie freilich aufstellen und daraus allerhand Forderungen für ihr Objekt deduzieren. Aber das postulierte Objekt dieser postulierten Wissenschaft hätte mit der Psyche gar nichts gemein. Und wer weiß, ob es mit der physischen Realität nicht gar ähnlich

1) Das stattliche Gebäude der Herbartschen Mechanik mit ihren imponierenden Formeln zur Berechnung der »Stärke der Vorstellungen« stürzt in sich zusammen, wenn man ihm die haltlose Voraussetzung entzieht, auf der es ruht: die Voraussetzung, daß man Vorstellungen durch Zahlenwerte ersetzen kann.

2) Vgl. die entsprechende Auffassung von Münsterberg im Anhang II, Seite 112.

steht? Ob nicht auch hier eine direkte Versenkung in ihren Wesensgehalt zeigen könnte, daß sie zwar nach gewissen Seiten, aber durchaus nicht in ihrem gesamten Bestande eine »durchgängige Bestimmung« und Vorausberechnung gestattet? Dann würde sich herausstellen, daß diejenige Wissenschaft, deren Bedingungen die transzendentale Deduktion herausstellt, in Wahrheit gar nicht möglich ist.

Es liegt dem Verfahren der transzendentalen Deduktion die richtige Erkenntnis zugrunde, daß zwischen der Struktur eines Objekts und der Methode seiner wissenschaftlichen Bearbeitung Notwendigkeitszusammenhänge bestehen, die einen Rückschluß von der Methode auf die Struktur des Objekts einer Wissenschaft gestatten. Ein solcher Rückschluß kann nie etwas lehren, was nicht auch durch direkte Versenkung in den Gegenstand gefunden werden könnte. Und er kann immer nur dann zu einem richtigen Ergebnis führen, wenn die Methode, von der man ausgeht, die durch die Struktur des betreffenden Gegenstandes geforderte ist. Ob das der Fall ist, das kann aber wieder nur durch direkte Betrachtung des Gegenstandes festgestellt werden.

## II. Münsterbergs Versuch der Begründung einer exakten Psychologie.

Es ist lehrreich, nach dieser theoretischen Erwägung der Möglichkeit einer Deduktion der Kategorien der psychischen Realität aus der Idee einer exakten Psychologie den Versuch einer solchen Deduktion zu betrachten, der tatsächlich angestellt worden ist: Münsterberg unternimmt es in seinen »Grundzügen der Psychologie«[1]) die Struktur des Psychischen herauszustellen, die vorausgesetzt ist, um eine »Mechanik des Seelenlebens« aufzubauen. »Sie hat die Erscheinungen des Seelenlebens einem Kausalzusammenhang einzuordnen und deshalb eine begrenzte Zahl von eindeutig bestimmten Elementen anzunehmen«.[2]) Daß es sich hierbei nicht um eine Erforschung der wahren Natur des Psychischen handelt, gibt er ohne weiteres zu: »Die Frage ist nicht, wie die Natur des Psychischen tatsächlich beschaffen ist, sondern wie sie gedacht werden muß, damit die psychologischen Aufgaben erfüllbar werden.[3]) Es steht ihm sogar fest, daß der Zusammenhang, den die Psychologie zwischen den von ihr an-

1) Leipzig 1900.

2) a. a. O. S. 28.

3) a. a. O. S. 202, vgl. auch »Psychotechnik« S. 29.

genommenen Elementen herstellt, nicht den ursprünglichen Erlebniszusammenhang wiedergibt, von dem sie ausgegangen ist: »Einen Zusammenhang herstellen heißt nicht notwendig, den Zusammenhang wieder herstellen, aus dem das Einzelne herausgearbeitet wurde«. Er nimmt letzte Urelemente an, aus denen sich die Empfindungen aufbauen, und betrachtet die Empfindungen wiederum als das Material, aus dem sich als Komplexe alle andern psychischen Objekte herleiten lassen. Den notwendigen Zusammenhang, der alle psychischen Elemente verbindet, findet er in der Naturkausalität, der die physischen Ursachen der Elemente unterstehen, während er eine eigene psychische Kausalität leugnet. Aber die psychischen Objekte, die sich als Empfindungskomplexe darstellen lassen, und die Psychologie, die diese Ableitung leistet, sollen mit dem Geistesleben, dem Subjekt und seinen Erlebnissen, gar nichts zu tun haben. Die ursprüngliche Erlebniswirklichkeit, deren Gesetzmäßigkeit die Normwissenschaften — Logik, Ethik, Ästhetik — erforschen und deren faktischen Verlauf die empirischen Geisteswissenschaften zu »verstehen« suchen, wird dem Objekt der Psychologie schroff gegenüber gestellt.

»Die Psychologen haben begonnen einzusehen, daß ihre Arbeit wie die jeder Einzelwissenschaft nur eine Konstruktion im Dienste gewisser Gedankenziele sei. Ihre grundlegenden Begriffe sind daher zunächst nicht wahr oder unwahr, sondern geeignet oder ungeeignet für gewisse gedankliche Endaufgaben. Das besagt aber dann auch bereits, daß ganz verschiedene Theorien mit gleichem Recht nebeneinander stehen mögen.«[1])

Es läßt sich nun zunächst zeigen, daß die absolute Trennung beider Gebiete bei Münsterberg selbst nicht konsequent durchgeführt ist. Die Empfindungen, die für ihn Bausteine aller psychischen Objekte sind, gewinnt er nicht — wie die Urelemente, auf die er sie dann zurückführt — durch Konstruktion, sondern durch Analyse der Vorstellungen als das letzte, das noch noetische Funktion trägt.[2]) Die Vorstellung, in der die noetischen Funktion waltet, und diese noetische Funktion selbst ist sicherlich nicht als ein »psychisches Objekt« in Münsterbergs Sinn zu fassen — als ein vom Subjekt abgelöster Gegenstand, der sich vom Physischen nur dadurch unterscheidet, daß er nicht wie dieses intersubjektiv, sondern nur einem gegeben ist — es handelt sich dabei vielmehr ohne Zweifel um ein Subjektserlebnis. Hätte die Psychologie es nur mit »Objekten« zu tun, die nur einem

1) a. a. O. S. 381.
2) a. a. O. S. 308, 369 ff.

gegeben sind[1]), so müßte sie sich mit der Untersuchung von Empfindungsinhalten, evtl. von Scheinen, Illusions- und Halluzinationsgegenständen begnügen; von noetischen Funktionen und komplexen Erlebnissen, in denen diese eine Rolle spielen, dürfte in ihr keine Rede sein. Wie sie es fertig bringen sollte, aus Empfindungen ohne Zuhilfenahme noetischer Funktionen die andern psychischen Objekte aufzubauen, ist freilich die Frage. Sollte sich (wie wir glauben) diese Aufgabe als unlösbar erweisen, so wäre eben damit die Unmöglichkeit einer solchen Psychologie, wie sie Münsterberg fordert, dargetan.

Nehmen wir aber einmal an, es gäbe eine selbständige Psychologie in Münsterbergs Sinn und man könnte von dem Zusammenhang der psychischen Objekte mit der Erlebniswirklichkeit absehen, auf den sich Münsterberg — ohne es zu wissen und zu wollen — stützt, was wäre mit dieser Psychologie geleistet? Wir hätten einen konstruierten Zusammenhang von konstruierten Elementen und könnten aus diesen Elementen nach den Zusammenhangsgesetzen ad libitum Komplexe ableiten. Weder die Elemente, noch die Komplexe, noch die Gesetze hätten etwas mit der Realität zu tun. Diese Psychologie gäbe keinerlei Erkenntnis; sie wäre ein — vielleicht sehr geistvolles — Spiel, aber keine Wissenschaft. Das Bestreben der bestehenden empirischen Psychologie dagegen ist es allezeit gewesen, nicht zu erklären schlechthin, sondern das Seelenleben zu erklären, so wie es wirklich ist. Sie mag — wie Münsterberg ihr vorwirft — sich über ihre Grundbegriffe, Ziele und Methoden nicht klar gewesen sein. Sicherlich hat er auch recht, wenn er zwischen »Erklären« und »Verstehen« des Seelenlebens unterscheidet und die Notwendigkeit betont zu untersuchen, was erklärbar und was verstehbar ist, bevor man an die konkreten Aufgaben herangeht. Aber ebenso gewiß hebt man den Sinn der Psychologie (wie jeglicher Erfahrungswissenschaft) auf, wenn man es als ihre Aufgabe bestimmt, Objekte und Zusammenhänge frei zu konstruieren, anstatt bestehende Zusammenhänge und existierende Objekte zu erforschen.

Es dürfte gut sein, noch einiges darüber zu sagen, wie Münsterbergs Scheidung von ursprünglicher Erlebniswirklichkeit und psychischen Objekten zu unserer Scheidung von Bewußtsein und Psychischem

---

1) Mit »Ichfremden« oder »Noematischen« im Gegensatz zum Noetischen. Vgl. Einleitung Seite 6.





steht. Das Subjektleben, das Münsterberg aus der Psychologie ausschließt, könnte als reines Bewußtsein aufgefaßt werden. Es fällt aber für Münsterberg zusammen mit dem Erleben der empirischen Personen, mit dem es z. B. die Geschichte zu tun hat, und das muß ja nach unserer Auffassung des Psychischen durchaus als psychisch angesehen werden. Sehen wir nun vom reinen Bewußtsein ganz ab, so ist es gewiß richtig, zwischen dem Erleben, wie es im naiven, unreflektierten Vollzug ist, und dem objektivierten Erleben zu scheiden. Aber es geht nicht an, eine so schroffe Kluft zwischen beiden aufzurichten, wie es Münsterberg tut. Das Erleben nimmt sich anders aus, wenn es im Vollzuge »bewußt«, als wenn es vergegenständlicht ist. Aber es ist dasselbe Erleben, das unreflektiert vollzogen und das in der Reflexion zum Gegenstand gemacht wird. Und daß es dasselbe ist, ist uns in der Reflexion evident gegeben. Wäre es unmöglich, das ursprüngliche Erleben zum Gegenstand zu machen, so bliebe es ganz unverständlich, wie Münsterberg z. B. dazu käme, darüber Aussagen zu machen.

Mit dem ursprünglichen Erleben hat es z. B. der Historiker zu tun; er muß es nachvollziehen, um es sich verstehend zu eigen zu machen, und das Ziel seiner Darstellung ist es, andere zum Nachvollzug anzuregen. Aber um das verstandene Erleben darstellen zu können, muß er es zum Gegenstande machen, er bedarf der Objektivierung, wenn auch nur als Durchgangsstadium. Für den Psychologen sind die Erlebnisse Objekte, die er analysieren, beschreiben und erklären will wie ein Naturwissenschaftler. Aber um sich dieser Objekte zu bemächtigen, um sie vollebendig anschaulich zu haben, muß er sie vollziehen, bzw. nachvollziehen, er braucht die »verstehende« Einstellung als Hilfsmittel wie der Historiker die objektivierende. Und es ist dasselbe Material, das beide erforschen, wenn auch den Psychologen, der gesetzliche Zusammenhänge sucht, anderes am individuellen Erleben interessiert als den Historiker. Die »psychischen Objekte« sind keine Konstruktionen, sie haben nur Wert, weil es möglich ist, durch sie hindurch die ursprüngliche Erlebniswirklichkeit zu fassen. Die Psychologie ist auch nicht — wie man Münsterberg deuten könnte — auf gewisse abstrakte Momente aus der Erlebniswirklichkeit (die ichfremden Daten) beschränkt, während anderes (das eigentlich Subjektive) ihr unzugänglich wäre. Die Einzeluntersuchung mag gelegentlich solche Abstraktion durchführen; Gegenstand der Wissenschaft ist die Psyche der realen Individuen einschließlich der gesamten Erlebniswirklichkeit.

In neuerer Zeit hat sich Münsterbergs Auffassung insofern geändert, als er neben der kausal erklärenden Psychologie noch eine ganz andersartige Disziplin anerkennt. Beide haben gemeinsam, »daß jegliche Psychologie es mit den Erlebnissen von Individuen zu tun hat . . . Die individuelle Persönlichkeit bleibt also für alle Psychologien der entscheidende Ausgangspunkt«.[1]) Aber je nachdem wir »unser Fühlen und Wollen, unsere Aufmerksamkeit und unser Denken, unser Erinnern und unser Vorstellen in seinem Sinn erfassen«, »es zu verstehen suchen . . . . wie wir es erleben, als Betätigung unseres Selbst, als zielgerichtete Absicht unserer Persönlichkeit« oder »als bloße Zuschauer unserem Erleben gegenüberstehen«, »welche die Prozession der bewußten Erscheinungen beschreiben und in ihrem notwendigen Zusammenhange auffassen, und das heißt erklären wollen«, »müssen wir . . . zwei grundsätzlich verschiedene theoretische Disziplinen gewinnen: die eine, deren Wesen darin liegt, daß sie das seelische Leben als Bewußtseinsinhalt darstellt und erklärt, und die andere, die darauf beruht, daß das gleiche Seelenleben als Absicht- und Sinnzusammenhang interpretiert und verstanden wird. Die eine ist eine kausale Psychologie, die andere eine teleologische und intentionale.« [2]) Wir erkennen diese Scheidung als durchaus berechtigt an, glauben aber, daß sie in anderem Sinn durchgeführt werden muß, als Münsterberg es tut. Nach seiner Ansicht ist »das Material der kausalen Psychologie ein System von objektartigen Bewußtseinsinhalten, die als solche niemals Intentionen besitzen können. Das Material der intentionalen Psychologie ist ein System von Akten, die als solche niemals Objekt sein können und nie in einen äußeren Kausalzusammenhang eintreten können, sondern nur in innerer Beziehung stehen.« [3]) Dabei kann es sich »niemals um eine Teilung des Gebietes handeln, so als wenn gewisse Erlebnisse vom einen, andere Erlebnisse vom anderen Standpunkt aus untersucht werden sollten. Im Gegenteil, es kann keinen Bruchteil des seelischen Lebens geben, der nicht von jedem der beiden Standpunkte erfaßbar ist. Unter dem Gesichtspunkt der beschreibenden und erklärenden Psychologie muß auch der höchste Willensakt vollkommen in der Objektwelt aufgezeigt werden . . . . Auf der anderen Seite gibt es dann aber auch keinen Teil des Erlebnisses, der nicht gänzlich unter dem Gesichtspunkt der Geistespsychologie verstanden werden kann.« [4])

1) Psychotechnik Seite 11. 2) a. a. O. Seite 12. 3) a. a. O. Seite 14.
4) Psychotechnik Seite 42.





In Wahrheit handelt es sich nicht um zweierlei »logische Bearbeitungen«, um verschiedene Standpunkte, die von außen an die Erlebniswirklichkeit herangetragen werden, sondern das Psychische, sofern es zugleich Realisation geistigen Lebens ist, zeigt in sich eine mehrfache Gesetzlichheit: kausale und Motivations- oder Sinnzusammenhänge; je nachdem man die einen oder die anderen zum Thema macht, gelangt man zu verschiedenen Sonderdisziplinen. Aber diese Disziplinen greifen ergänzend ineinander und fordern einander gegenseitig. Die intentionale Psychologie kann die Erlebnisse nicht analysieren, ohne sie zu Objekten zu machen, und die kausale findet sie als Objekte vor, ohne sie erst dazu »umzuarbeiten«. Jede von ihnen erfaßt eine bestimmte Seite des Psychischen, und keine vermag es ganz in ihrer Sprache auszudrücken. Es ist darum auch ganz unberechtigt, wenn Münsterberg meint, die kausale Psychologie entferne sich weiter von der Wirklichkeit als die intentionale und könnte darum vom theoretischen Standpunkt entbehrlich erscheinen.[1]) Die Aufgabe der kausalen Psychologie ist genau so durch die Struktur des Psychischen vorgezeichnet wie die der intentionalen, ja streng genommen, ist *sie* die eigentliche *Psychologie*, während die ergänzende Disziplin richtiger als Lehre vom *Geiste* zu bezeichnen wäre; nur muß sie sich mit der Erforschung der *aufweisbaren* Kausalzusammenhänge beschäftigen, deren Herausstellung das Ziel dieser Abhandlung war, und nicht mit dem Aufbau des gesamten Seelenlebens aus konstruierten Elementen.[2])

---

### II. Abhandlung.

## INDIVIDUUM UND GEMEINSCHAFT.[3])

### *Einleitung.*

Die Untersuchung über die psychische Kausalität faßte die einzelne Psyche zunächst als einen Mikrokosmos, als eine Welt für sich. Unsere

1) a. a. O. Seite 44f. Mit dieser Auffassung ist eigentlich die ganze frühere Begründung der Psychologie preisgegeben.

2) Wir kommen in der Schlußbetrachtung auf die Frage der verschiedenen »psychologischen« Disziplinen zurück, nachdem wir aus den Untersuchungen der II. Abhandlung weiteres Material dafür gewonnen haben.

3) Erst nach Abschluß dieser Abhandlung kam mir das Buch von *Th. Litt* »Individuum und Gemeinschaft« (Teubner 1919) in die Hände, dessen Grundauffassung sich mit der hier vertretenen nahe berührt.

Betrachtungen selbst aber drängten auf eine Erweiterung dieses Rahmens hin. Wir sahen, daß der »Mechanismus« des psychischen Geschehens kein in sich geschlossener ist. Die Lebenskraft, die ihn in Betrieb hält, erfährt Zuströme »von außen«, und diesen Zuströmen muß man bis zu ihren Quellen nachgehen, wenn man ein allseitiges Verständnis der individuellen Psyche gewinnen will. Zwei Hauptrichtungen sind dabei zu verfolgen: die Eingliederung in den Zusammenhang der materiellen Natur und die Eingliederung in den Zusammenhang der geistigen Welt. Dem zweiten Problem ist die folgende Untersuchung gewidmet.

Eine bestimmte Form des Zusammenlebens individueller Personen muß vor allem geklärt werden, wenn man verstehen will, in welchem Sinn man von einem All der psychischen Realität sprechen kann, dem sich die einzelne Psyche als Glied einordnet. – Ein Gegensatz zwischen zwei verschiedenen Typen der »Vergesellschaftung« spielt in der modernen Soziologie eine große Rolle. F. Tönnies hat ihn zuerst herausgearbeitet, von anderen, z. B. von M. Scheler, ist er lebhaft aufgegriffen worden: ich meine den Gegensatz von Gemeinschaft und Gesellschaft. Unter »Gemeinschaft« wird dabei die naturhafte, organische Verbindung von Individuen verstanden, unter »Gesellschaft« die rationale und mechanische. Ohne uns auf den historischen Entstehungsprozeß dieser sozialen Gebilde einzulassen und ohne uns genau an die Abgrenzung zu halten, wie sie sich etwa bei Tönnies findet, können wir ihren Wesensunterschied vielleicht am besten in folgender Weise wiedergeben: wo eine Person der anderen als Subjekt dem Objekt gegenübertritt, sie erforscht und auf Grund der gewonnenen Erkenntnis planmäßig »behandelt« und ihr beabsichtigte Wirkungen entlockt, da leben sie in Gesellschaft zusammen. Wo dagegen ein Subjekt das andere als Subjekt hinnimmt und ihm nicht gegenübersteht, sondern mit ihm lebt und von seinen Lebensregungen bestimmt wird, da bilden sie miteinander eine Gemeinschaft. In der Gesellschaft ist jeder absolut einsam, eine »Monade, die keine Fenster hat«. In der Gemeinschaft herrscht Solidarität. Es läßt sich zeigen, daß die faktischen personalen Verbände meist Mischformen aus diesen Grundtypen sind, daß aber auch prinzipiell eine Gesellschaft, die nur Gesellschaft und nicht bis zu einem gewissen Grade auch Gemeinschaft wäre, nicht denkbar ist.[1]) Nehmen wir als möglichst reines Beispiel

1) Vgl. im folgenden II. Teil, § 4c. Auch von Scheler ist betont worden, daß Gesellschaft in Gemeinschaft gegründet ist.



eines »Gesellschaftsmenschen« einen Demagogen, der eine Volksmenge seinen eigenen Zwecken dienstbar machen will. Das Band der Solidarität zwischen ihm und denen, die Objekt seiner »Behandlung« sind, ist zerschnitten. Er beobachtet sie wie der Schiffer Wind und Wellen, mit denen er zu rechnen hat, oder wie der Torero den Stier, dessen Blöße er treffen will. Und sein ganzes Verhalten ist planmäßig abgestimmt auf die Wirkungen, die er ausüben will, im Gegensatz zum Gemeinschaftsmenschen, der sich »naiv« gibt, ohne die Wirkungen seines Auftretens in Rechnung zu ziehen und naiv Eindrücke empfängt, ohne Beobachtungen anzustellen. Weil aber das Objekt des Gesellschaftsmenschen die Subjektivität ist, braucht er die Haltung des Gemeinschaftsmenschen als Erkenntnismittel. Denn um der fremden Innerlichkeit so nahe zu kommen, wie es für seine Zwecke erforderlich ist, muß man sich ihr hingeben können. Man kann das Subjekt gar nicht zum Objekt machen, ohne es zunächst einmal schlicht als Subjekt hingenommen zu haben. Man kann die Mittel nicht kennen, mit denen auf die Menge Eindruck zu machen ist, ohne eine Vertrautheit mit ihrem Innenleben, wie sie nur in naiver Hingabe zu gewinnen ist. Was den Beobachter vom naiv Mitlebenden unterscheidet, ist dies, daß er das, was ihm das Gemeinschaftsleben bietet, rationell ausnützt; daß er aus dem naiven Erleben in die erkennende Haltung übergeht, die fremde Innerlichkeit zum Gegenstande macht, anstatt unmittelbar darauf zu »reagieren«, und die Erkenntnis für die Zwecke seines Handelns verwertet.

Nehmen wir nun als Seitenstück des Demagogen den echten »Volksmann«, der sich aus natürlicher Neigung in den Dienst des Volkes stellt, so sehen wir, daß er vielfach auf die gesellschaftliche Einstellung als Mittel für die Zwecke der Gemeinschaft angewiesen sein wird. Gewiß sind für ihn die Wünsche, Bedürfnisse, Interessen des Volkes maßgebend, die er als Gemeinschaftsmensch unmittelbar auf sich wirken läßt. Gewiß ist der »Eindruck«, den er macht und der ihm die Führerstelle verschafft, ein ungewollter. Aber wenn er sich seiner Funktion als Haupt der Gemeinschaft bewußt wird, dann wird auch er in die Lage versetzt, das Volk studieren zu müssen, um es richtig lenken zu können. Immerhin ist es für ihn möglich, seine Aufgabe zu erfüllen, ohne sie sich klar zur Gegebenheit zu bringen und ohne in die gesellschaftliche Haltung überzugehen. Gemeinschaft ohne Gesellschaft ist also möglich, Gesellschaft ohne Gemeinschaft dagegen nicht.

Wie eine Gemeinschaft, als ein Subjekt höherer Stufe, und ein Gemeinschaftsleben möglich ist, das suchen die folgenden Untersuchungen zu ergründen.

## I. Der Erlebnisstrom der Gemeinschaft.

### § 1. Die Struktur des Gemeinschaftserlebnisses.

Das individuelle Ich ist der letzte Auslaufspunkt alles Bewußtseinslebens. Unter »individuellem Ich« ist hier nicht eine Person von bestimmter Eigenart bzw. Einzigartigkeit verstanden, sondern zunächst nur das Ich, das dies ist und kein anderes, einzig und ungeteilt – so wie es als Ausstrahlungspunkt irgendeines Erlebnisses erlebt ist. Es ist abgehoben von allem Nicht-Ich, und zwar sowohl von toten Objekten als von anderen Subjekten, und es ist von diesen anderen Subjekten unterschieden unangesehen ihrer und seiner eigenen Qualitäten. Eben dieses Ich, das keiner materialen Beschaffenheit bedarf, um sich in seinem Ichsein von allem anderen abzugrenzen, ist es, was wir als reines Ich bezeichnen. Ihm entspringt kontinuierlich aktuelles Bewußtseinsleben, das sich, indem es in die Vergangenheit rückt, »gelebtes Leben« wird, zur Einheit des konstituierten Bewußtseinsstromes zusammenschließt. Dabei strömt das jeweils aktuelle konstituierende Leben ständig aus dem vergangenen hervor und der konstituierte Strom ist stets in Deckung mit dem vormals aktuellen konstituierenden. Was dem einen Ich entströmt, das gehört zu einem Bewußtseinsstrom, der in sich abgeschlossen und von jedem anderen abgegrenzt ist, wie das Ich selbst.

Es ist nun höchst wunderbar, wie dieses Ich, unbeschadet seiner Einzigkeit und unaufhebbaren Einsamkeit, eingehen kann in eine Lebensgemeinschaft mit anderen Subjekten, wie das individuelle Subjekt Glied wird eines überindividuellen Subjekts und wie im aktuellen Leben einer solchen Subjektgemeinschaft oder eines Gemeinschaftssubjekts sich auch ein überindividueller Erlebnisstrom konstituiert. Wie für das eine Subjekt die anderen Subjekte gegeben sind, und wie weit solche Gegebenheit für das Gemeinschaftsleben Voraussetzung ist, das wollen wir hier nicht untersuchen. Uns interessiert zunächst nur die Struktur dieses Gemeinschaftslebens selbst.

Gehen wir vom Leben irgendeiner sozialen Gruppe aus, der wir angehören oder als deren Glied wir uns fingieren. Wir werden bei unserer Fragestellung nicht das objektive Sein des sozialen Gebildes untersuchen, wie es uns in der Welt gegenübertritt, sondern wir wollen es gleichsam von innen betrachten. Das Material, das uns



zur Zergliederung vorliegt, ist das, was wir als Glieder der Gemeinschaft erleben. Nehmen wir als Beispiel etwa das folgende. Die Truppe, in der ich diene, befindet sich in Trauer um den Verlust ihres Führers. Vergleichen wir damit die Trauer, die ich beim Verlust eines persönlichen Freundes fühle, so sehen wir, daß die beiden Fälle sich in mehrfacher Hinsicht unterscheiden: 1. ist das Subjekt des Erlebens ein verschiedenes; 2. ist die Struktur des Erlebnisses eine andere; 3. ist der Erlebnisstrom, dem das Erlebnis sich einordnet, verschieden geartet.

Was den ersten Punkt anlangt, so haben wir in unserem Fall an Stelle des individuellen Ich ein Subjekt, das eine Mehrheit von individuellen Ichen umgreift. Gewiß bin ich, das individuelle Ich, von Trauer erfüllt. Aber ich fühle mich nicht allein damit, sondern ich fühle sie als unsere Trauer, das Erlebnis ist wesentlich davon gefärbt, daß andere daran teilhaben, oder vielmehr, daß ich nur als Glied einer Gemeinschaft daran teilhabe. Wir sind von dem Verlust betroffen und wir trauern darüber, und dieses »Wir« umfaßt nicht nur diejenigen, die die Trauer fühlen wie ich, sondern alle, die von der Einheit der Gruppe umschlossen werden: auch diejenigen, die etwa von dem Ereignis nichts wissen und die Mitglieder der Gruppe, die früher gelebt haben oder später leben werden. Wir, die wir die Trauer fühlen, tun es im Namen[1]) der gesamten Gruppe und aller, die zu ihr gehören. Sie ist das Subjekt des Gemeinschaftserlebnisses, das in uns, den einzelnen individuellen Subjekten, die zu ihr gehören, lebt. Dieses Subjekt fühlen wir in uns getroffen, wenn wir ein Gemeinschaftserlebnis haben. Ich trauere als Glied der Truppe, und die Truppe trauert in mir.

Um nicht mißverstanden zu werden, müssen wir hier etwas vorwegnehmen, was erst spätere Untersuchungen klar erweisen werden. Das Gemeinschaftssubjekt, von dem wir sprechen, ist nicht als »reines Ich« zu fassen wie das individuelle. Das Gemeinschaftserlebnis entspringt dem Gemeinschaftssubjekt nicht in derselben Weise wie das individuelle Erlebnis dem individuellen Ich, das eben als solch letzte Ursprungsstelle in seiner Ichheit charakterisiert ist. Die Erlebnisse der Gemeinschaft haben letzten Endes, wie die individuellen, ihren Ursprung in den individuellen Ichen, die zur Gemeinschaft gehören. Aber diese Unmöglichkeit eines »reinen Gemein-

1) Dieses »im Namen« bezeichnet keine »Vertreterschaft«, sondern lediglich den im Erlebnis selbst beschlossenen Bezug auf die Gemeinschaft.

schafts-Ich« steht nicht in Widerspruch zu unseren Ausführungen über das Gemeinschaftssubjekt. Die Ausdrücke »Ich« und »Subjekt« sind ja mehrdeutig. Wie wir vom reinen Ich, dem qualitätlosen Ausstrahlungspunkt der Erlebnisse, die Persönlichkeit unterscheiden müssen, die konstituierte Einheit persönlicher Eigenschaften, so steht es auch bei der Gruppe. Ein Gemeinschaftssubjekt als Analogon des reinen Ich besteht nicht. Wohl aber entspricht der individuellen Persönlichkeit, die sich in den individuellen Erlebnissen konstituiert und aus der wiederum die individuellen Erlebnisse zu verstehen sind, eine Gesamtpersönlichkeit, als deren Erlebnisse die Gemeinschaftserlebnisse anzusehen sind. Die nähere Untersuchung dieser Verhältnisse muß einer späteren Stelle vorbehalten werden.[1])

Wir sagten nun, daß nicht nur das Subjekt, sondern auch das Erlebnis eine andere Struktur zeigt als das individuelle. Um das aufzuweisen, müssen wir an die Gliederung des Erlebnisses anknüpfen, die wir an früherer Stelle herausgearbeitet haben. Wir unterschieden den Gehalt des Erlebnisses (in unserem Falle die Trauer) von seinem Erlebtwerden (dem Fühlen der Trauer) und davon wiederum das Bewußtsein von dem Erleben, das es — ohne es gegenständlich zu machen — begleitet und evtl. in eine Reflexion übergehen kann, die das Erlebnis zum Gegenstande macht. Was den Gehalt angeht, so müssen wir scheiden zwischen dem, was das Individuum als Glied der Gemeinschaft erlebt[2]), und dem, was die Gemeinschaft selbst erlebt. Die Trauer, die ich »im Namen« der Truppe fühle, ist ein schlechthin individueller Gehalt, durchtränkt von meinem individuellen Leben, wenn ihr auch der Umstand, daß ich sie im Namen der Truppe erlebe, eine Note gibt, die sie von jeder Trauer um einen rein persönlichen Verlust abhebt. So hat jeder einzelne seine Trauer, obwohl es andererseits berechtigt ist, zu sagen, daß sie alle »dieselbe« Trauer fühlen. Die Bedeutung dieser »Selbigkeit« gilt es eben herauszustellen. Die Trauer ist ein individueller Gehalt, den ich fühle, aber sie ist nicht nur das. Sie hat einen Sinn und beansprucht kraft dieses Sinnes einem jenseits des individuellen Erlebens Liegenden, objektiv Bestehenden zu gelten, durch das sie vernünftig begründet ist. Das

1) Vgl. den II. Teil dieser Abhandlung.

2) Nicht zu verwechseln damit, wie das Individuum etwa persönlich von dem betroffen wird, was der Truppe widerfährt: z. B. wenn der Führer sein Freund ist.

Objektive, dem in unserem Falle die Trauer ihrem Sinne nach gilt, ist der Verlust des Führers. Das Korrelat des Erlebnisses ist also für alle, die daran teilhaben, dasselbe und entsprechend ist der Sinnesgehalt jedes einzelnen Erlebnisses, das diesem Korrelat gilt, idealiter derselbe, unbeschadet der individuellen Einkleidung, die ihn jeweils umgibt. Wir haben also an jedem Erlebnisgehalt einen Sinneskern abzuscheiden von der besonderen Hülle, die er im Erleben dieses oder jenes Ichs annimmt. Nicht jeder Sinn braucht einer Mehrheit von Subjekten zugänglich zu sein. Wenn ich einen Freund verliere, so trifft dieser Verlust mich wie keinen anderen Menschen und entsprechend kommt der Sinnesgehalt der Trauer, die diesem Verlust gebührt, meinem und nur meinem Erlebnis zu. Er ist dem verständnisvollen Ein- und Mitfühlen zugänglich — kann evtl. sogar darin adäquater gefühlt werden als von dem Betroffenen selbst —, aber die eingefühlte Trauer als solche zeigt doch dem ursprünglich erlebten Sinnesgehalt gegenüber, auch wenn er voll in sie eingegangen ist, eine Sinnesmodifikation, die es gestattet, den Sinn selbst und abgesehen von seiner Erlebnisfärbung als einen individuellen zu bezeichnen. Der Sinn der Trauer dagegen, die dem Verlust der Truppe gilt, kann prinzipiell von jedem Mitglied erlebt werden. Ein Erlebnis dieses Sinnesgehalts wird von der Truppe als solcher und jedem, der ihr zugehört, gefordert. Was nun von dieser vernunftgemäß geforderten Trauer in den Erlebnissen der einzelnen Mitglieder realisiert bzw. intendiert wird, das konstituiert die Trauer als Erlebnisgehalt der Gemeinschaft. Daß ein Erlebnisgehalt sich aus mannigfachen Elementen aufbaut, das ist dem individuellen Erlebnis gegenüber nichts Neues: auch dieses ist ja nicht etwas Punktuelles, sondern erwächst in einer Kontinuität des Erlebens während einer Dauer und weist mancherlei qualitative Schwankungen innerhalb seiner Einheit auf. Nur gehört hier der Erlebnisgehalt *einem* individuellen Bewußtseinsstrom zu, während dort evtl. eine ganze Reihe von Bewußtseinsströmen an seinem Aufbau mitwirken. Wenn keines der Mitglieder die gebührende Trauer fühlt, so muß man auch sagen, daß der Verlust von der Truppe nicht richtig gewürdigt wird. Wenn auch nur *ein* Mitglied den vernünftig geforderten Sinnesgehalt in sich realisiert hat, so gilt das nicht mehr: da der eine »im Namen der Truppe« fühlt, hat sie in ihm dem an sie gestellten Anspruch genügt. Die Erlebnisse der anderen werden dadurch nicht ausgeschaltet. Sie alle tragen mit bei zum Aufbau des Gemeinschaftserlebnisses; aber das,

was in ihnen allen intendiert war, ist im Erlebnis dieses einen allein zur Erfüllung gekommen. Das Verhältnis der verschiedenen Teilgehalte kann wieder durch den parallelen Aufbau eines individuellen Erlebnisses – wir entnehmen das Beispiel diesmal einem anderen Gebiet – erhellt werden. Wenn ich mich im Dunkeln einem Gegenstande nähere und, während ich ihn ständig im Auge behalte, ihn zunächst für einen kauernden Menschen, dann für ein Tier halte, zuletzt aber erkenne, daß es ein Meilenstein ist, so schließt sich diese ganze kontinuierliche Erlebnisreihe zur Einheit einer Wahrnehmung zusammen. Das sinnliche Material, auf dem sich das Erlebnis aufbaut, die Empfindungsgehalte, sind ständig wechselnde, und mit ihnen ändert sich die gegenständliche Intention, die »Meinung« des Erlebnisses. Die neue Auffassung durchstreicht die alte und entwertet damit in gewisser Weise die Sinnesdaten, auf die sich jene aufbaute. Letztlich behaupten sich nur die Empfindungsgehalte, auf die sich die erfüllte Intention stützt, die wir im klaren Erkennen haben. Aber auch die »entwerteten« Daten werden aus dem gesamten Wahrnehmungserlebnis nicht herausgestrichen, sondern tragen ebenso wie die anderen mit zu seinem Aufbau bei. Analog verhält es sich in unserem Falle: das Erlebnis jedes einzelnen Trauernden hat einen Sinnesgehalt und zielt kraft dieses Sinnesgehalts auf etwas Objektives – den Verlust, dem die Trauer gebührt – ab. Aber nur im Erlebnis des einen, der die »gebührende« Trauer fühlt, ist die Intention, die durch das gesamte Gemeinschaftserlebnis hindurchgeht, erfüllt und gesättigt.

Es muß betont werden, daß den Erlebnissen, die auf ein überindividuelles Objekt gerichtet sind – sofern dieses Objekt als überindividuelles vor uns steht –, neben der rein gegenständlichen Intention eine Intention auf das Gemeinschaftserlebnis innewohnt, für das unser Erlebnis konstitutiv ist. Wir fühlen die Trauer als Angehörige der Truppe, und indem wir das tun, beanspruchen wir durch diese Trauer die Trauer der Truppe zu realisieren. Auch diese Intention kann mehr oder minder erfüllt sein, aber dieses Erfüllungsverhältnis ist von dem früher erwähnten durchaus zu trennen. Die Intention, das Gemeinschaftserlebnis zu realisieren kann sehr viel weiter erfüllt sein, als die Intention, den Ansprüchen des Objekts gerecht zu werden – etwa in Fällen, wo der Gehalt des Gemeinschaftserlebnisses beträchtlich hinter dem zurückbleibt, was von ihm gefordert wird. Andererseits kann der Gehalt des individuellen Erlebnisses sehr nahe

an das heranreichen, was durch das überindividuelle Objekt gefordert ist, und braucht doch bei weitem nicht den Gehalt des Gemeinschaftserlebnisses zu decken. Das kann einmal daran liegen, daß in den Gehalt des Gemeinschaftserlebnisses Sinnesbestandteile mit eingehen, die nicht objektiv gefordert sind. Es kann z. B. das betreffende Ereignis — der Tod des Führers — von einzelnen Gliedern in seiner Bedeutung für die Gemeinschaft falsch gewertet werden, und auch diese »falschen« durch andere durchstrichenen und korrigierten Sinnesgehalte gehen ja in den Gesamtgehalt mit ein, ohne daß sie von dem Einzelerlebnis mit umspannt zu werden brauchen. Außerdem aber spielen noch andere Momente für das Auseinanderfallen des Einzelgehaltes und des darin intendierten Gesamtgehaltes eine Rolle: die durchgehende Intention auf das überindividuelle Objekt, die die Sinnesgehalte der Einzelerlebnisse durchzieht, begründet die Einheit des Gemeinschaftserlebnisses — es ist eine Einheit des Sinnes. Trotzdem hat auch der Gehalt des Gemeinschaftserlebnisses seine »Erlebnisfärbung«, die den Sinneskern umschließt und die in ihrer Eigenart bestimmt ist durch die Besonderheit der individuellen Erlebnisgehalte, die am Aufbau des Gemeinschaftserlebnisses beteiligt sind. Natürlich ist das Gemeinschaftserlebnis, das durch so mannigfache Einzelerlebnisse aufgebaut ist, ebenso wie die individuellen Erlebnisse in seiner Erlebnisfärbung einzigartig und von jedem von ihnen unterschieden.

Wir kommen nun zum zweiten Moment des konkreten Erlebnisses, dem Erleben des Gehalts, in unserem Fall: dem Fühlen der Trauer. Derselbe Gehalt (seinem Sinnesbestande nach) kann heftiger oder weniger heftig, tiefer oder weniger tief, rein oder durch anderes getrübt, gefühlt werden. Jedes Individuum fühlt den Gehalt in anderer Weise, und diese Unterschiede des Fühlens, die »noetischen« Unterschiede, haben ihre Korrelate in »noematischen«, nämlich in jenen mannigfachen »Erlebnisfärbungen« des Sinnesgehaltes, von denen wir sprachen. Aber das Erleben ist nicht seinem vollen Bestande nach schlechthin individuell. Wie der Sinnesgehalt umkleidet ist von einer Erlebnisfärbung, so ist andererseits das Erleben mit bestimmt durch den Sinn des Gehaltes. Jeder Gehalt fordert seinem Sinne nach ein ganz bestimmt geartetes Erleben. Die Trauer z. B., die dem erlittenen Verlust gebührt, verlangt nach einer bestimmten Tiefe und einer bestimmten Heftigkeit des Gefühles. Diese Qualitäten des Fühlens können prinzipiell bei allen Beteiligten vorhanden sein, es ist aber auch möglich, daß sie nur von wenigen oder auch

von niemandem erreicht werden, daß keiner mit seinem Erleben den Ansprüchen des Sinnesgehaltes gerecht wird. Nehmen wir an, daß die geforderten Qualitäten des Erlebens sich bei mehreren Individuen finden, und sehen wir ferner ganz davon ab, wie jedes persönlich etwa von dem Verlust betroffen wird, sondern betrachten nur, wie sie als Glieder der Gemeinschaft fühlen, so finden wir doch an jedem dieser Erlebnisse trotz allem, was sie gemein haben, eine individuelle Note.

Wir fragen nun, ob wir der Gemeinschaft selbst — nicht nur ihren Gliedern — ebenso wie einen Erlebnisgehalt, so auch ein Erleben zusprechen sollen, und wir müssen diese Frage unbedingt bejahen. Lassen wir unberücksichtigt, wie der Verlust eventuell uns persönlich trifft, betrachten wir nur, was er für die Gemeinschaft bedeutet, so fühlen wir im Namen der Gemeinschaft, ihr Erleben ist es, das sich in uns und durch uns vollzieht. Es ist durchaus sinnvoll zu sagen, daß die Gemeinschaft tief, leidenschaftlich und nachhaltend oder leicht und flüchtig trauert. Dabei ist das Gemeinschaftserlebnis nach seiner noetischen ebenso wie nach seiner noematischen Seite durch die Einzelerlebnisse der beteiligten Individuen konstituiert. Je nachdem sich Einzelsubjekte finden oder nicht, deren Erlebnis den Forderungen des Gehaltes gerecht wird, kann man von der Gemeinschaft selbst sagen, daß sie die Trauer gebührend fühlt oder nicht. Und darüber hinaus bestimmt die individuelle Note der konstituierenden Einzelerlebnisse die besondere noetische Eigentümlichkeit des Gemeinschaftserlebnisses.

Wie steht es nun mit dem Bewußtsein der Gemeinschaft? Kann man sagen, daß eine Gemeinschaft sich ihres Erlebens im Vollzuge bewußt ist, daß sie evtl. auf ihr Erleben reflektieren kann, und sind Bewußtsein und Reflexion der Gemeinschaft von denen der einzelnen Glieder zu unterscheiden, wie wir Erleben und Erlebnisgehalt der Gemeinschaft von dem ihrer Elemente unterscheiden mußten? Offenbar geht das nicht an. Die Gemeinschaft wird sich nur in uns ihrer selbst bewußt, und dieses unser »Gemeinschaftsbewußtsein« konstituiert kein überindividuelles Gemeinschaftsbewußtsein, wie das individuelle Erleben und sein Gehalt ein überindividuelles Erleben und einen überindividuellen Gehalt konstituieren. Der einzelne lebt, fühlt, handelt als Glied der Gemeinschaft, und sofern er das tut, lebt, fühlt und handelt die Gemeinschaft in ihm und durch ihn. Aber wenn er sich seines Erlebens bewußt wird oder darauf reflektiert, so wird sich nicht die Gemeinschaft dessen bewußt, was sie erlebt,

sondern er wird sich dessen bewußt, was die Gemeinschaft in ihm erlebt.[1])

Das führt uns auf die These zurück, mit der wir unsere Ausführungen begannen: dem individuellen Ich entspringt alles Bewußtseinsleben. Alles ursprünglich zeugende Leben, der letztkonstituierende Fluß, hat seinen Ursprung im individuellen Ich, und erst im Bereich der konstituierten Erlebnisse scheiden sich Einzel- und Gemeinschaftserlebnisse. Da nun allein der konstituierende Fluß ursprünglich von Bewußtsein begleitet ist, alles Konstituierte aber nur sekundär, als untrennbar von dem Konstituierenden, vom Lichte des Bewußtseins erhellt wird, kann es ebensowenig ein selbständiges Gemeinschaftsbewußtsein geben, wie es ein konstituierendes Gemeinschaftsleben gibt.

Danach werden wir im strengen Sinne nicht von einem »Bewußtseinsstrom« der Gemeinschaft reden dürfen. Beim individuellen Ich schieden wir nicht zwischen Bewußtseins- und Erlebnisstrom, weil hier der ursprünglich zeugende Fluß des Erlebens und die Reihe der dauernden Erlebnisse, die sich in ihm als Einheit konstituiert, zur Deckung kamen und weil sich ja in der üblichen Redeweise der terminus Bewußtsein von dem Moment des Erlebnisses, das wir so bezeichnen, auf das gesamte Erlebnis ausgebreitet hat.[2]) Beim Gemeinschaftserlebnis aber müssen wir streng scheiden: einen Bewußtseinsstrom als ursprünglich konstituierenden Fluß gibt es hier nicht. Aber die Erlebnisse der Gemeinschaft schließen sich ebenso wie die des Individuums zu einer Einheit zusammen, so daß wir mit gutem Recht von einem Erlebnisstrom der Gemeinschaft sprechen können. Dieses Gebilde müssen wir nun etwas näher betrachten. Vom Erlebnisstrom eines Individuums unterscheidet es sich zunächst dadurch, daß es seiner Konstitution nach auf das ursprüngliche Bewußtseinsleben einer Mehrheit von Einzelsubjekten zurückweist. Abgesehen davon aber besteht ein Unterschied zwischen den Elementen, aus denen sich die eine und die andere Einheit aufbaut. Die Gemeinschaftserlebnisse, so sahen wir, sind sowohl ihrem Gehalt als ihrem Erlebtwerden nach durch Einzelerlebnisse konstituiert. Das Gemein-

---

1) Daran ändert auch die Tatsache nichts, daß wir evtl. einer Gemeinschaft (etwa einem Volk in einem späten Zeitalter seiner Entwicklung) einen besonders hohen Grad von »Bewußtheit« zusprechen. Diese Bewußtheit bedeutet dann eine typische Eigentümlichkeit der Gemeinschaftsglieder (bzw. ihres Erlebens), aber nicht der Gemeinschaft selbst.

2) Von anderen Bedeutungen des Wortes sehen wir hier ganz ab.

schaftserlebnis und der gesamte Strom durchsetzt nicht einfach die Erlebnisströme der beteiligten Individuen, so daß dasselbe Erlebnis als Element des einzelnen und des Gemeinschaftserlebnisstroms anzusehen wäre. Sondern das, was das Individuum als Glied der Gemeinschaft erlebt, bildet das Material, aus dem sich die Gemeinschaftserlebnisse aufbauen. Sie gehören also in eine höhere Konstitutionsschicht als die Einzelerlebnisse.[1]) Rein äußerlich kommt dieser Unterschied schon darin zum Ausdruck, daß die Erlebnisse einer Gemeinschaft sich über eine weit größere Dauer erstrecken können als die eines Individuums. Der Haß der Guelfen gegen die Ghibellinen oder die Feindschaft der Sozialdemokratie gegen die »bürgerliche Gesellschaft« sind einheitliche Erlebnisse im Erlebnisstrom der betreffenden Partei und erstrecken sich über ganze Generationen von Individuen, die jeweils konstitutive Beiträge zum Aufbau der Dauereinheit höherer Ordnung liefern.

Für das Verständnis dieser Dauereinheiten und ihrer Stellung im Erlebnisstrom der Gemeinschaft sind die Betrachtungen von Simmel über das historische Geschehen sehr lehrreich.[2]) Das reale Geschehen – so meint er – ist kontinuierlich, das historische aber fällt damit nicht zusammen, sondern besteht aus diskreten Ereignissen, die unter einer einheitlichen Idee zusammengefaßt sind (Schlacht, Krieg, Regierungszeit u. dgl.). Zerlegt man diese Einheiten immer weiter, so kommt man schließlich zu »Atomen«, die keinen historischen Sinn mehr haben und aus denen sich das Historische nicht mehr aufbauen läßt.

Wir sind uns darüber klar, daß solche Betrachtungen eigentlich über unsere Problemstellung hinausragen. Mit dem Verhältnis von individuellem und Gemeinschaftsleben ist ja das Spezifische des Historischen noch nicht getroffen, aber für die Analyse des Historischen ist die Auseinandersetzung mit diesem Verhältnis vorausgesetzt, und

---

1) Dasselbe Erlebnis kann evtl. als Einzel- und Gemeinschaftserlebnis in Betracht kommen – und zwar seinem Sinnesgehalt nach; dem Erleben nach ist ja jedes Gemeinschaftserlebnis zugleich Einzelerlebnis –, und es kann rückblickend bald unter diesem, bald unter jenem Aspekt betrachtet werden. Den Ausbruch des Krieges beispielsweise habe ich als Durchbrechung meines persönlichen Lebensganges erlebt und zugleich als unser gemeinsames Schicksal. Diese verschiedenartigen Intentionen sind in der Einheit eines Erlebnisses miteinander verflochten und übereinander gebaut. In der rückblickenden Betrachtung kann ich die einen ins Auge fassen, ohne die andern mit in Betracht zu ziehen.

2) »Das Problem der historischen Zeit«. (Philosophische Vorträge der Kantgesellschaft Nr. 12, Berlin 1916.)

Simmels Ausführungen implizieren etwas darüber. Die Gegenüberstellung von »realem« und »historischem« Geschehen zeigt, daß Simmel die »Geschichte« als Produkt des historischen Denkens ansieht, das aus dem Material des »realen« Geschehens durch eine bestimmte »Formung« herausgearbeitet wird. Zu dem, was Simmel als »Atome« bezeichnet und zum Material des historischen Geschehens rechnet, gehören z. B. die Erlebnisse der einzelnen Soldaten in einer Schlacht. Recht betrachtet sind dies bereits diskrete Einheiten, die sich aus dem ursprünglichen Kontinuum, dem konstituierenden Bewußtseinsstrom, erheben. In ihrer Gesamtheit bilden diese Erlebniseinheiten den konstituierten (individuellen) Erlebnisstrom, der sich in der Einheit der immanenten Zeit erstreckt, und erfüllen verschiedene Dauerstrecken dieser Zeit. Zwischen den immanenten Einheiten bestehen bestimmte Beziehungen: die späteren sind in ihrem Auftreten und in ihrer Beschaffenheit von den früheren abhängig, jede solche Einheit bildet einmal ein Stück des Stromes und kann außerdem von Bedeutung sein für die Ausfüllung späterer Strecken des Stromes, ist also in doppelter Weise an seinem Aufbau beteiligt. Diese zweite konstitutive Bedeutung ist aber nicht bei allen immanenten Einheiten gleich, sie sind mehr oder minder »folgenschwer« und infolgedessen mehr oder minder verantwortlich für die Struktur des gesamten Stromes, sind also konstitutive Faktoren von verschiedener Valenz. Wenn wir den Lebensgang einer Person, d. h. ihre Erlebnisse, soweit sie in dem eben geschilderten inneren Zusammenhang stehen, zusammen mit ihren Motiven und der mit dem Erlebnisverlauf Hand in Hand gehenden Entfaltung der Persönlichkeit, als ihre »Geschichte« bezeichnen, so sehen wir, daß nicht alle Erlebnisse des Stromes, in dem sich diese »Geschichte« aufbaut, von »historischer« Bedeutung sind. Streng genommen ist der Lebenszusammenhang eines Individuums, isoliert betrachtet, noch nicht historisches Geschehen, sondern nur, sofern es sich dem Gesamtzusammenhang des geschichtlichen Lebens einordnet. Aber es zeigt uns im kleinen die Struktur des historischen Geschehens.[1]) Der innerlich zusammenhängende Lebensgang ist nicht minder »real« als der gesamte Strom, aus dem er sich heraushebt, und die diskreten Einheiten, die den Strom aufbauen, nicht minder real als das ursprüngliche Leben. Die Sinneseinheiten liegen

1) Das, was wir hier als Lebensgang einer Person kennzeichneten, und jeder in sich geschlossene Sinnzusammenhang von analoger Struktur fällt unter den Begriff der »Reihe«, den Xénopol in seiner »Théorie de l'histoire« geprägt hat.



bereit für den betrachtenden und verstehenden Blick und werden nicht erst durch eine umformende Tätigkeit in die »ursprüngliche Wirklichkeit« hineingetragen.

Nun bleibt die Erlebniskonstitution nicht bei den individuellen Erlebnissen stehen, sondern aus den individuellen Erlebniseinheiten und über ihnen bauen sich die Gemeinschaftserlebnisse auf. Dabei zeigt es sich, daß nicht alle individuellen Erlebnisse zum Aufbau der überindividuellen beitragen und ferner, daß nicht alles, was im Leben einer Gemeinschaft vorkommt, in den Zusammenhang ihres Lebensganges einzugehen braucht. Dem Aufbau des individuellen entspricht der des überindividuellen Erlebnisstroms, dem Hervortreten des »bedeutsamen« innerlich zusammenhängenden Einzellebens der Sinnzusammenhang eines Gemeinschaftslebens. Und auch diese höheren Sinneseinheiten sind vorfindliche Realitäten, nicht Produkte der historischen Methode. Die individuellen Erlebnisse, auf die man stößt, wenn man die Elemente oder »Atome« des historischen Geschehens sucht, sind nicht an sich unhistorisches Material für eine historische Bearbeitung, sondern sie kommen nur dann für die historische Betrachtung in Frage, wenn sie in dem Gesamtlebensgange, den die Geschichtswissenschaft nachzuzeichnen sucht, eine Rolle spielen. Von den einzelnen Gemeinschaftserlebnissen ist noch zu sagen, daß sie sich nicht nur ihrer Dauer, sondern auch der Fülle ihres Gehalts nach von den individuellen unterscheiden. Was ein Erlebnis, wie etwa das Leid eines besiegten Volkes, umspannt, das ist so gewaltig, daß der einzelne wie vor etwas Unermeßlichem und Unfaßbarem davor steht. Und nicht nur der, der als Fremder der Gemeinschaft gegenübertritt, sondern auch der, der zu ihr gehört, der an ihrem Erlebnis Anteil hat und es mitaufbauen hilft. Das, was er von diesem Leid fühlt, ist eben nur ein kleiner Beitrag zu dem gesamten Erlebnis, das er in seinem Leid ahnend umfaßt, aber nicht restlos zu erfüllen vermag.[1]) Dabei ist im Auge zu behalten, was soeben vom gesamten

1) Aus früheren Ausführungen wissen wir, daß die »Unerfülltheit« in doppeltem Sinne zu verstehen ist: es ist möglich, daß das Erlebnis des einzelnen das der Gemeinschaft nicht voll umfaßt, sondern das, was die andern dazu beitragen, nur in leerer Weise mit umspannt. Und es besteht ferner die Möglichkeit, daß das einzelne Gemeinschaftsglied — ebenso wie evtl. die ganze Gemeinschaft – nicht das »gebührende« Leid fühlt, d. h. nicht das durch den erlebten Tatbestand gerechtfertigte. Das Erlebnis des einzelnen, auf dem das Gemeinschaftserlebnis sich aufbaut, kann in beiden Richtungen unerfüllt sein, es kann aber auch evtl. in der einen erfüllt sein, ohne es in der andern zu sein.

Erlebnisstrom gezeigt wurde: das Verhältnis des Gemeinschaftserlebnisses zum Einzelerlebnis ist Konstitution, nicht Summation. Wer in sich alle die aufbauenden Erlebnisse zu sammeln vermöchte, sie aber als bloße Summe ohne inneren Zusammenhang in sich vereinte, der wäre so wenig im Besitz des vollen Gemeinschaftserlebnisses, wie man durch bloße Aneinanderreihung von Sinnesdaten die Einheit eines Gegenstandes erhält. Erst wenn die mannigfachen Beiträge sich, von der Einheit eines Sinnes durchwaltet, zu einem Gebilde höherer Art zusammengeschlossen haben, dann hat man anstatt einer Summe von Elementen das neue Ganze. So bauen sich die Gemeinschaftserlebnisse und die Einheit des Stromes, zu dem sie sich zusammenschließen, über den einzelnen auf, die sie konstituieren.

Damit soll nicht gesagt sein, daß die Gemeinschaftserlebnisse für das Individuum prinzipiell unzugänglich sind. Wer das behaupten wollte, müßte ja jede Aussage über die Gemeinschaftserlebnisse für gegenstandslos erklären. Wir haben bereits ausgeführt, daß es zum Sinn derjenigen individuellen Erlebnisse gehört, die für ein Gemeinschaftserlebnis konstitutiv sind, daß sie auf das Gemeinschaftserlebnis abzielen und es zu umspannen streben. Und wir haben gesehen, daß diese Tendenz mehr oder minder erfüllt sein kann. Wie dieses Umspanntwerden des Gemeinschaftserlebnisses durch das Einzelerlebnis zu verstehen ist und ob es hier eine prinzipielle Grenze der Erfüllbarkeit gibt, ob ferner andere individuelle Erlebnisse als die ursprünglich aufbauenden in Betracht kommen, die das Gemeinschaftserlebnis für das Individuum zur Gegebenheit bringen — das alles sind Fragen, die besonderer Untersuchung bedürfen. Wir können darauf an dieser Stelle nicht eingehen.

### § 2. Elemente des Erlebnisstroms.

Es bedarf zunächst der Untersuchung, *welche* individuellen Erlebnisse geeignet sind, ein Gemeinschaftserlebnis aufbauen zu helfen. Denn nicht alles, was im Bewußtseinsstrom auftaucht, ist dazu tauglich. Erlebnisse mit individuellem Sinn, d. h. Erlebnisse, die auf etwas abzielen, was nur für das Individuum allein Bedeutung hat, bleiben auch auf dieses Individuum beschränkt und spielen darüber hinaus keine konstitutive Rolle.

a) *Sinnlichkeit und sinnliche Anschauung.* Legen wir diesen Maßstab an, so finden wir, daß die niederste Schicht des gesamten Bewußtseinslebens, das ganze *Sinnenleben*, an sich unfähig ist, ein Gemeinschaftserlebnis zu konstituieren. Die pure

Sinnlichkeit ist das, was jedes Individuum schlechthin für sich allein hat und mit keinem anderen teilt. Das gilt sowohl für Erlebnisse mit ichfremdem Gehalt (die Empfindungen) als für solche mit ichlichem Gehalt (wie sinnlicher Schmerz). Ein Flimmern »vor dem Auge«, ein Sausen »im Ohr«, ein Jucken, ein Kitzeln, ein rein sinnliches Lustgefühl hat keinen über den subjektiven Zustand hinausgehenden Sinn und kann darum nicht von mehreren Subjekten gemeinsam erlebt werden. Das führt uns zu dem merkwürdigen Ergebnis, daß die Gemeinschaft als solche keine Sinnlichkeit hat. Das mag zunächst sehr sonderbar klingen, hat aber, recht verstanden, nichts Befremdendes. Es soll ja damit nicht gesagt sein, daß die Sinnlichkeit für das Gemeinschaftsleben keine Rolle spielt. Da sie die Grundlage des individuellen Bewußtseinslebens ist und dieses das Gemeinschaftsleben konstituiert, ist sie letzten Endes auch konstitutiv für das Gemeinschaftsleben. Wir werden ferner später sehen, daß nicht nur die Sinnlichkeit einzelner, sondern auch ihre sinnliche Berührung miteinander von größter Bedeutung für die Erlebnisse der Gemeinschaft ist. Es soll endlich durch unsere Feststellung nicht ausgeschlossen werden, daß es ein gewisses Nachempfinden und eine Wechselverständigung über die individuelle Sinnlichkeit gibt. Gemeint ist nur, daß es unter den Gemeinschaftserlebnissen keine rein sinnlichen Erlebnisse gibt.[1])

Was aber von der puren Sinnlichkeit gilt, das gilt nicht mehr von den Erlebnissen, in die sie als Stoff, als Material eingeht. Es wird gut sein, hier Erlebnisse mit ichfremdem und Erlebnisse mit ichlichem Gehalt gesondert zu betrachten und für beide zu untersuchen, wo die Möglichkeit der Gemeinschaftsbildung beginnt.

Was zunächst die ichfremden Gehalte angeht, so hört das Empfindungsdatum auf, »rein subjektiv« zu sein, wenn ein auffassender und beseelender geistiger Blick hindurchgeht. Damit eine solche beseelende und vereinheitlichende Auffassung möglich werde, muß der Fluß sinnlicher Daten eine bestimmte Ordnung zeigen. Wenn z. B. der Lichtschimmer, der mich blendet, beim Schweifen des Blicks

1) Daß es im Bereich der Sinnlichkeit kein Miteinanderleben und kein Nachleben im strengen Sinne gibt, ist bereits von Scheler betont worden (Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle S. 9). Er schießt aber über das Ziel hinaus, wenn er behauptet, daß fremde Empfindungen und sinnliche Gefühle nur auf dem Wege des Analogieschlusses zugänglich seien (a. a. O. S. 138). Vgl. hierzu meine Abhandlung »Zum Problem der Einfühlung« S. 64ff.

(das hier nicht als objektiver Bewegungsvorgang des körperlichen Auges zu verstehen ist, sondern als Ablauf bestimmter Bewegungsempfindungen) nicht »mitgeht«, sondern in bestimmtem Rhythmus auftaucht und verschwindet, so wird er für das Subjekt zur Bekundung eines objektiv bestehenden Lichtscheines, d. h. der Fluß der Empfindungen entschwindet dem Subjekt zugunsten des einheitlichen Objekts, das sie konstituieren und auf dem nun sein geistiger Blick ruht. Damit eine solche Ordnung, eine feste allgemeine Struktur, im Strom der Empfindungen ermöglicht werde, ist es aber notwendig, daß das einzelne Empfindungserlebnis nicht schlechthin individuell und unwiederholbar sei. Könnten wir nicht aus dem konkreten Erlebnisbestande einen identischen Kern herausheben, der in einer anderen Konkretion wiederkehren kann, so wäre jeder Rhythmus, jede Ordnung undenkbar.[1]) Wo aber solche Typik und Ordnung eine Gegenstandskonstitution ermöglicht, da beginnt die Möglichkeit einer Gemeinsamkeit. Die »Ordnung«, die das in sich schlechthin irrationale und in seiner Konkretion schlechthin individuelle »Gewühl der Empfindungen« zum Träger eines Sinnes und zur möglichen Unterlage für eine Gegenstandserfassung macht, kann auf andere Subjekte übergreifen und kann es bewerkstelligen, daß sich in den Empfindungsverläufen, die ein jedes für sich hat, ein Objekt konstituiert, das ihnen gemeinsam ist. Damit ergibt sich die Möglichkeit einer Gegenstandserfassung als Gemeinschaftserlebnis. Wie innerhalb eines individuellen Erlebnisstroms ein einheitliches Auffassungserlebnis eine Mehrheit von Empfindungsverläufen umspannen kann, die zwar jeder in sich kontinuierlich sind, voneinander aber durch andere Verläufe getrennt sind, die nicht derselben Ordnung unterworfen und demnach auch nicht für dasselbe Objekt konstitutiv sind — so können auch die Empfindungsverläufe verschiedener Erlebnisströme zum Aufbau eines Gemeinschaftserlebnisses beitragen, wenn sie im selben Sinne aufgefaßt sind. Wenn eine Feldwache auf Posten einen Lichtschein wahrnimmt, so ist es die Gruppe als Einheit, die die Wahrnehmung macht, und was jeder einzelne wahrnimmt, das ist nur ein konstitutiver Beitrag zu dem Gemeinschaftserlebnis. — Es würde zu weit führen, wenn wir diese Betrachtung für alle Schichten der Naturkonstitution durchführen wollten. Es erhellt ohne weiteres,

---

1) Das Verhältnis der Gegenstandskonstitution darf nicht etwa dahin mißverstanden werden, als würde dabei die »Ordnung« des Materials aufgefaßt und aus ihr auf das Vorhandensein eines Objekts g e s c h l o s s e n. Sie ist nur das reflektiv aufweisbare Fundament des Gegenstandsbewußtseins.

daß sich das, was wir an optischen Empfindungsdaten und Gegenständlichkeiten zeigten, in allen Sinnessphären aufweisen läßt und auch für die Gegenstände gilt, die durch Zusammenwirken aller Sinnesgebiete konstituiert sind: die vollen materiellen Dinge. Sehr deutlich sichtbar wird der Gemeinschaftscharakter des Gegenstandsbewußtseins (zunächst nur in der Einschränkung auf die bloßen »Sachen«, die wertfreien Objekte genommen), wenn wir von der sinnlichen Wahrnehmung fortschreiten zur Erfahrung, die alle auf Wahrnehmung gestützten Erinnerungen, Erwartungen, Vermutungen, Schlüsse usw. mitumspannt. (Voraussetzung für diese wie für die vorher behandelten überindividuellen Gegenstandserfassungen ist, daß die beteiligten Individuen für einander gegeben sind und miteinander in Wechselverständigung stehen. In eine vollständige Theorie der Erfahrung – auch wenn sie sich auf die Erfahrung der materiellen Natur beschränken will – gehört also die Theorie der »Einfühlung« (als Erkenntnis der fremden Subjektivität verstanden) mit hinein. Wie sie sich mit den anderen Komponenten der individuellen Erfahrung verflicht, um die überindividuelle Erfahrung zu konstituieren, das können wir hier nicht untersuchen. Auch ob und wie weit eine individuelle Erfahrung möglich ist, ob und an welcher Stelle der Gegenstandskonstitution evtl. die Mitwirkung der fremden Erfahrung einsetzen muß, ist hier nicht in Frage. Uns handelt es sich nicht darum, ob Erfahrung überindividuell sein muß, sondern ob sie überindividuell sein kann, ob sie als Bestandteil des Gemeinschaftserlebnisstroms in Betracht kommt.

Es ist keine Frage, daß wir uns mit unserer Erfahrung hineingestellt finden in die Gemeinschaft aller Erfahrenden, daß Erfahrung uns letzten Endes als Gemeingut der Menschheit gilt. Mit all unserem Erfahrungswissen wurzeln wir nicht nur in dem, was wir mit eigenen Sinnen wahrgenommen haben, sondern in dem, was wir von allen Seiten gehört, durch Überlieferung übernommen haben. Und umgekehrt: was wir erfahren, das erfahren wir nicht uns, sondern der Allgemeinheit, deren Erfahrungsschatz wir aufbauen helfen. Und wiederum gilt: die bloße Summe der Einzelerfahrungen ergibt noch nicht die Gemeinschaftserfahrung. Damit sie erwachsen könne, muß ein durchgehender Sinn die Einzelerlebnisse durchwalten, der aus ihnen ein höheres einheitliches Gebilde erstehen läßt. Welches die Bildungsgesetzlichkeit ist, die diese höheren Konstitutionsformen beherrscht, davon wird noch zu sprechen sein. Es muß nachträglich betont werden, daß die »Einheit der Erfahrung«, von der wir

sprechen, kein einheitliches Erlebnis mehr ist – auch kein einheitliches Gemeinschaftserlebnis wie die Wahrnehmung der Feldwache, die wir vorhin erwähnten –, sondern ein Erlebniskomplex, der den Erlebnisstrom der Gemeinschaft durchzieht. Wir kennen solche Komplexe auch aus dem individuellen Bewußtseinsleben: etwa die Kenntnisse eines bestimmten Wissenschaftsgebiets, die ich im Laufe meines Lebens erwerbe; jede neue wächst aus dem bereits vorhandenen Besitz hervor und fügt sich mit ihm, ihn erweiternd und bereichernd, zur Einheit zusammen. Das Bindeglied, durch das sich intentionale Erlebnisse und die Gegenständlichkeiten, die sich in ihnen konstituieren, zur Einheit zusammenschließen, ist, wie wir an anderer Stelle ausgeführt haben, die Motivation. In unserem Zusammenhang nun ergibt sich, daß die Motivation nicht auf das individuelle Erleben beschränkt ist, sondern auf andere Individuen übergreift. Ihr ist es im wesentlichen zu danken, daß überhaupt ein Gemeinschaftserlebnisstrom erwächst. Diese Grundgesetzlichkeit des überindividuellen Geisteslebens wird in einem besonderen Kapitel behandelt werden müssen. Zunächst müssen wir unsere Betrachtung der Elemente des überindividuellen Erlebnisstroms noch etwas weiter fortsetzen und unsere Untersuchung über die Sinnlichkeit nach einer wichtigen Seite hin ergänzen. Wir haben bisher nur die ursprüngliche Sinnlichkeit, Empfindungen und Wahrnehmungen berücksichtigt, ihr Gegenbild aber, die Phantasie ganz unbeachtet gelassen. Auch bei den »Phantasmen« gibt es ja einen geregelten Ablauf, der eine Gegenstandskonstitution ermöglicht, und es ist zu fragen, ob auch diese Konstitution als überindividuelle möglich ist. Es scheint zunächst, als ob dies nicht der Fall wäre. Während die reale Außenwelt, in die ich hineingestellt bin, mir mit allen anderen gemein ist und von uns gemeinsam wahrgenommen und erforscht wird, erscheint die Phantasiewelt als mein alleiniges Reich, zu dem kein anderer Zutritt hat. Ich kann dem anderen, mit dem ich im Wechselverkehr stehe, wohl schildern, wie es in meiner Phantasiewelt aussieht – wobei die Welt unserer gemeinsamen Erfahrung den Boden der Verständigung abgibt –, wir können unsere Phantasien mittels gegenseitiger Beschreibung vergleichen und evtl. weitgehende Übereinstimmung feststellen. Immer aber bleiben es getrennte Welten.

Dem steht nun die Tatsache gegenüber, daß wir alle auch eine Phantasiewelt kennen, die wir als Gemeingut betrachten: Dornröschen und Rotkäppchen sind Gestalten der deutschen Märchenwelt, die zur

gemeinsamen Umwelt unseres Volkes gehört. Keinem von uns wird es einfallen zu behaupten, daß jeder sein eigenes Dornröschen habe. Es hat seine fest umrissenen Züge, seine persönliche Eigenart und Schicksale, an denen so wenig zu rütteln ist wie an denen einer historischen Persönlichkeit. Wir würden sehr energisch Verwahrung einlegen, wenn ihm jemand Züge andichten wollte, die ihm nicht zugehören. Unsere Märchenwelt nun hat eine gewisse Typik, eine Eigenart, die sie von der anderer Völker, z. B. der chinesischen, charakteristisch unterscheidet. Und entsprechend reden wir von einer »deutschen Phantasie«, und wenn wir damit zunächst auch eine dauernde Eigenschaft unseres Volkes bezeichnen, so bringen wir doch bei der Korrelation, die zwischen Eigenschaften und Erlebnissen besteht, damit zugleich zum Ausdruck, daß wir Phantasien als Gemeinschaftserlebnisse für möglich halten.

Wir stehen also anscheinend vor einer Antinomie: Phantasie und Phantasiewelt geben sich einerseits als schlechthin individuell und relativ auf das einzelne Subjekt, andererseits als überindividuell. Vielleicht können wir zu einer Lösung der Antinomie gelangen, wenn wir zwischen Phantasie-*Intention* und Phantasie-*Anschauung* scheiden. Wir *meinen* alle dasselbe Objekt, wenn wir von Dornröschens Schloß sprechen. Aber wenn wir es uns veranschaulichen, so haben wir ebensoviele anschauliche Objekte wie anschauende Subjekte. Die Phantasieanschauung führt uns das gemeinte Objekt ja nicht selbst vor Augen wie die Wahrnehmung, sondern vergegenwärtigt es nur, und jeder vergegenwärtigt es auf seine Weise. Es liegen hier Unterschiede schon in der individuellen Konstitution des wahrgenommenen und des Phantasiegegenstandes. Der Wahrnehmungsgegenstand tritt mir als ein von mir unabhängiger, meiner Willkür enthobener gegenüber, der phantasierte als »von meinen Gnaden« lebend, in meine Hand gegeben. Gehen wir den konstitutiven Zusammenhängen nach, die für diese Unterschiede verantwortlich zu machen sind, so sehen wir, daß das Verhältnis zwischen sinnlichem Stoff und beseelender Auffassung in beiden Fällen ein verschiedenartiges ist. Bei der Wahrnehmung stellt sich auf Grund des vorhandenen Sinnenmaterials die Auffassung ganz von selbst ein, ich kann sie und kann das Objekt, das mir gegenübertritt, nicht von mir aus ändern. Das sinnliche Material der Phantasie dagegen läßt es zu, daß ich es nach Belieben so oder so auffasse, daß ich von mir aus einen Sinn hineinlege und so selbst Objekte *schaffe*. Und selbst wenn sich ein Phantasiegegenstand von selbst einstellt und mit

dem Anschein der Seinsselbständigkeit auftritt, behält er doch immer eine gewisse Angreifbarkeit, ich kann ihn rein durch mein geistiges Tun umgestalten oder vernichten. (Wo ich auf Grund eines Empfindungsmaterials willkürlich zwischen verschiedenen Auffassungen abwechsle — wie bei der Gestaltung von Wolkengebilden —, da liegt eine eigentümliche Mischform von Wahrnehmung und Phantasie vor.) Schließlich kann ich den Sinn, den ich in das Phantasiematerial hineinlege, auch *ohne* die sinnlichen Grundlagen vollziehen und Phantasiegegenstände in vollständig anschauungsleerer Weise konstruieren. Soweit nun das Phantasieerlebnis geistiges Tun und soweit es sinnerfüllt ist, kann es prinzipiell über die Individualität hinausgreifen. Aller Sinn ist grundsätzlich allgemein zugänglich, und wo ich sinnschöpferisch verfahre, wo sich mir Sinn konstituiert, da ist er nicht nur für mich, sondern auch für andere vorhanden (d. h. er kann von ihnen nacherzeugt werden) — und da ist auch eine Zusammenwirkung einer Mehrheit von Individuen möglich. Es ist also sehr wohl möglich, daß Phantasiegebilde — was ihren Sinnesbestand angeht — Korrelat eines Gemeinschaftserlebnisses sind. Sobald man aber an die anschauliche Erfüllung eines solchen Sinnesgehaltes geht, treten an die Stelle des Gemeinschaftserlebnisses eine Reihe schlechthin individueller Einzelanschauungen.

b) *Kategoriale Akte.* Die Betrachtungen über die Allgemeinheit des Sinnes werden im folgenden noch weitere Klärung erfahren. Die erste Gattung von Gemeinschaftserlebnissen, die wir kennen lernten, waren die intentionalen Erlebnisse, die sich auf dem Grunde der Sinnlichkeit — speziell der ichfremden Daten — erheben und Gegenständlichkeiten verschiedener Stufe konstituieren. Über diese eine Gattung sind wir aber schon unvermerkt hinausgegangen. Indem wir die gesamte Erfahrung einschließlich aller auf Wahrnehmung gegründeten Schlüsse in unsere Betrachtung einbezogen, haben wir auch bereits die spezifisch logischen Akte oder Denkakte als Gemeinschaftserlebnisse bzw. als Konstituentien möglicher Gemeinschaftserlebnisse in Anspruch genommen und müssen dies nun nachträglich rechtfertigen. Es ist nicht ganz einfach, hier eine einheitliche Charakteristik zu geben, da unter dem Titel »Denkakte« eine ganze Reihe verschiedenartiger Erlebnisse zusammengefaßt werden: das Urteilen mit den darin beschlossenen Subjekt- und Prädikatsetzungen, das Schließen, das beziehende Vergleichen oder Unterscheiden, das Kolligieren und Zählen usw. Schließlich verstehen wir unter »kategorialen« Akten auch die materialen Wesenseinsichten mit, die Einsicht in die ontologischen Zusammenhänge

eines bestimmten Sachgebiets, etwa der Natur. Es ist natürlich unmöglich, in diesem Zusammenhange eine Untersuchung aller Eigentümlichkeiten dieser weit verzweigten Gruppe von Erlebnissen einzufügen. Wir haben nur die Punkte hervorzuheben, die für unser Problem wesentlich sind. Zunächst: alle hier in Betracht kommenden Erlebnisse sind fundierte Akte, d. h. sie sind nur möglich als Betätigung an einem vorgegebenen Substrat. Die Gegenstände, die uns in ihnen erwachsen, bilden eine höhere Schicht, die sich über der der Substratgegenstände erhebt, ebenso wie die kategorialen Akte sich auf dem Grunde derjenigen Erlebnisse erheben, die uns die Substrate liefern: das aber sind individuelle Anschauungen (äußere oder innere), Erfahrung oder Phantasie: Das Fundierungsverhältnis besagt nicht etwa, daß kategoriale Akte als konkrete Erlebnisse nur in Verschmelzung mit individuellen Anschauungen auftreten können. Eine solche Gesetzlichkeit besteht keineswegs. Es ist durchaus möglich, daß wir — in theoretischen Zusammenhängen lebend — ganz losgelöst von aller Sinnlichkeit verfahren. Besonders deutlich wird das, wenn die kategorialen Akte zum Substrat ihrer Betätigung — wie es geschehen kann — bereits kategoriale Gegenständlichkeiten haben. Zum Bestande eines logischen Erlebnisses als solchen gehört kein sinnliches Material. Aber jeder kategoriale Gegenstand weist seinem Sinne nach auf Gegenstände niederer Stufe, letztlich auf sinnliche Gegenstände oder individuelle Erlebnisse zurück, und dementsprechend die konstitutiven kategorialen Akte auf Akte individueller Anschauung. Betrachten wir nun den Aufbau eines kategorialen Aktes im Gegensatz zur sinnlichen Anschauung, und zwar der Deutlichkeit halber bei Richtung auf denselben Gegenstand — also etwa die Wahrnehmung eines Dinges und die Setzung dieses Dinges als Subjekt einer Prädikation. Die sinnliche Wahrnehmung — so sahen wir — beruht auf einem Ablauf mannigfaltiger sinnlicher Daten, deren bestimmte, von der Subjektivität unabhängige Ordnung es möglich macht, daß auf ihrem Grunde sich eine Intention auf einen einheitlichen Gegenstand erhebt, der zugleich einer Vielheit anderer Subjekte zugänglich ist. Die Subjektsetzung faßt denselben Gegenstand unter einer allgemeinen Bedeutung. Diese Bedeutung kann den inhaltlichen Bestand des Dinges, wenigstens seinen wesentlichen Bestimmungen nach, decken. (Der Baum — ist grün). Sie kann aber auch eine leere Form sein, die den Gegenstand lediglich als Substrat von Bestimmungen hinstellt, seinen inhaltlichen Bestand aber, obwohl er als ein in sich völlig bestimmter gemeint ist, ganz offen läßt (Dies — ist ein Baum).

Die allgemeine Bedeutung, gleichgültig ob formal oder material, ist nicht von außen an den Gegenstand herangetragen, die logische »Bearbeitung« umgibt ihn nicht mit etwas ihm Wesensfremden, sondern sie entnimmt den Bedeutungsgehalt seinem eigenen Bestande, die Bedeutungen spiegeln die Wesensstruktur des Gegenstandes wieder, und in weiterem Umfange, je inhaltsreicher sie sind, je mehr Bestimmungen sie in sich aufgenommen haben. Diese Beziehungen zwischen Gegenstand und Bedeutung hängen aufs innigste mit den Fundierungsverhältnissen zwischen sinnlichen und kategorialen Akten zusammen. Der logische Akt greift von dem sinnlichen Material, das das fundierende Anschauungserlebnis ganz in sich aufnimmt, nur die allgemeinen Züge als Stützpunkte gleichsam heraus; nur weil das Erlebnis sinnlicher Anschauung bereits einen allgemeinen Sinn in sich birgt, kann es die Konstitution allgemeiner Bedeutungen ermöglichen, und diese Bedeutungen können festgehalten werden, auch wenn das sinnliche Material, dessen sie als Fundament bedürfen, im Erlebnis fortfällt.

Unbeschadet dessen, daß die Bedeutungen das sinnliche Material als eine niedere Konstitutionsstufe voraussetzen, spielen sie im logischen Erlebnis nach mancher Hinsicht eine analoge Rolle, wie der sinnliche Stoff in den sinnlichen Anschauungen. Der geistige Blick geht durch sie hindurch auf die Gegenstände, ohne sie selbst zu Gegenständen zu machen. Andererseits besteht die Möglichkeit, sie in einer Art reflektiver Einstellung zu Gegenständen zu machen (ebenso wie die Empfindungsdaten). Dann stehen sie als eine eigentümliche Art von Objekten vor uns, die eine ebensolche logische Behandlung zulassen, wie die Substratgegenstände selbst: sie können Subjekte von Prädikaten werden, können mit anderen zusammengefaßt, gezählt werden usw.

Die nahen wechselseitigen Beziehungen von logischen Akten und individuellen Anschauungen kommen am sichtbarsten darin zum Ausdruck, daß beide miteinander in das Verhältnis von Intention und Erfüllung eintreten können. Der Akt, der einen individuellen Gegenstand unter einer bestimmten Deutung »meint«, ohne ihn gegenwärtig zu haben oder zu vergegenwärtigen, zielt ab auf etwas, was er nicht selbst erreicht, was sich ihm aber selbst darbietet und ihm Erfüllung bringt, wenn der gemeinte Gegenstand anschaulich wird.

Unsere Beschreibungen der logischen bzw. kategorialen Akte setzen uns instand, nun unser eigentliches Problem, die Frage nach ihrer Tauglichkeit zur Konstitution überindividueller Erlebnisse, in

Angriff zu nehmen. Am Aufbau des Gehalts der logischen Erlebnisse — so sahen wir — sind nur die allgemeinen Momente der sinnlichen Unterschicht beteiligt. Das schlechthin Individuelle, das aller Sinnlichkeit einwohnt und in die Konstitution der Sinnenwelt mit eingeht, spielt hierbei keine Rolle. Das stempelt die logischen Akte zu überindividuellen Erlebnissen κατ' ἐξοχήν. Die reinen Bedeutungsgehalte sind prinzipiell jedem »denkenden Wesen« zugänglich, selbst dann, wenn die Gegenständlichkeit, die dadurch gefaßt ist, nur einem Individuum zu erfüllender Gegebenheit kommen kann. Wenn ein »dies« z. B. ein im Strom auftauchendes und niemals wiederkehrendes Sinnesdatum bezeichnet, so ist der gemeinte Gegenstand einzig und allein dem erlebenden Individuum in letztausweisender Gegebenheit zugänglich, und auch diesem nur im Erleben selbst und nicht wieder. Aber als Hinweis auf ein bestimmtes, wenn auch nicht zu erfüllender Gegebenheit kommendes Objekt ist auch das »dies« allgemein zugänglich. Jedes Bedeutungserlebnis wird mit dem Bewußtsein der Allgemeinheit vollzogen, und wenn die Bedeutung zum Gegenstande gemacht wird, so steht sie uns in besonderem Sinne als eine von uns völlig losgelöste Gegenständlichkeit gegenüber. Sie konstituiert sich in meinem individuellen Erleben, aber prinzipiell könnte jedes andere denkende Subjekt an meine Stelle treten, um denselben Vollzug durchzuleben und dieselbe Gegenständlichkeit vor sich erstehen zu lassen. Damit soll nicht gesagt sein, daß das Bedeutungserlebnis und die erlebte Bedeutung keine individuelle Note, keine »Erlebnisfärbung« hätten. Auch sie haben ihre Eigentümlichkeit, ihre nur ihnen eigenen noetischen und noematischen Besonderheiten. Der Gedankenfluß und der Gedankengehalt zeigen eine Frische, eine Lebendigkeit, eine Intensität usw., wie sie nur diesem und keinem anderen Erlebnis zukommen. Und dennoch: in einem Erlebnisverlauf von gänzlich anderer Qualität kann dieselbe Bedeutung erstehen. In ihrer idealen Einheit wird sie von den Unterschieden der jeweiligen individuellen Erlebnishülle gar nicht berührt. Der Unterschied von Sinneskern und Erlebnishülle ist hier noch ein anderer als in der Sphäre der sinnlichen Gegenstände. Auch da konstituiert sich ja der eine und selbe Gegenstand in einer Reihe individuell sehr verschiedener Wahrnehmungserlebnisse. Aber in den sinnlichen Daten, die das Material für den Aufbau der Wahrnehmungsgegenstände hergeben, ist Individuelles und Allgemeines so in eins verschmolzen, daß es gar nicht möglich ist, einen scharfen Trennungsstrich zu ziehen. Erst im Fortgang des

Konstitutionsprozesses (des individuellen wie des überindividuellen) scheidet sich, was an den Gehalten Kern und was Hülle und entsprechend, was von dem Korrelat dem Subjekt eigen und was dem allen gemeinsamen Objekt zugehört. Bei dem Bedeutungserlebnis dagegen sind Kern und Hülle klar geschieden. Die ideale Bedeutungseinheit ist das, was uns als eigentlich gemeintes Objekt entgegentritt, und die Erlebnishülle, in der sie erscheint, hebt sich deutlich von dem idealen Gebilde ab, dem sie nur äußerlich übergeworfen ist.

Wir untersuchen hier nicht, ob und wie der Unterschied zwischen Individualität und Allgemeinheit, den wir im Bereich der Erlebnisse feststellten, von Bedeutung ist für die Scheidung von individuellen (raum-zeitlich bestimmten) und allgemeinen Objekten in der gegenständlichen Welt. Wir möchten nur noch einmal ausdrücklich betonen, was ja in unseren bisherigen Ausführungen schon beschlossen war: daß beide Unterschiede nicht etwa ohne weiteres zusammenfallen, da — wie wir sahen — schon zur Konstitution individueller Objekte eine gewisse allgemeine Struktur der konstituierenden Erlebnisse erforderlich ist. Die Klärung dieser Verhältnisse verlangt umfassende Untersuchungen, die wir hier nicht leisten können. Für unser spezielles Problem genügt das, was wir über den Charakter der kategorialen Akte herausgestellt haben. Das Allgemeinheitsbewußtsein, das diesen Akten innewohnt, kennzeichnet jeden von ihnen als ein Erlebnis, das im Namen aller und für alle vollzogen wird. Was sich mir darin erschließt, das ist allgemein zugänglich, Gemeingut, das ich nicht nur für mich, sondern auch für die anderen entdeckt habe. Und wiederum ist das, was die einzelnen Individuen hier leisten, nicht als eine Summe von Einzelerlebnissen zu betrachten, sondern die Einzelerlebnisse greifen ineinander zur Konstitution höherer Einheiten. Der Bedeutungsgehalt, unter dem ich einen Gegenstand denke, ist zwar als ideale Einheit anzusehen, aber er ist doch noch nicht die Bedeutung schlechthin. Diese Gegenständlichkeit, bzw. dieser ideale Erlebnisgehalt (je nachdem wir die Bedeutung im Vollzug des Bedeutungserlebnisses oder objektiviert nehmen) ist eine in sich völlig bestimmte, beschließt aber evtl. eine unendliche Mannigfaltigkeit von Bestimmungen in sich und wird durch die Bedeutungsgehalte der Einzelerlebnisse konstituiert. Hier muß man allerdings Unterschiede machen, je nach dem Gegenständlichen, worauf das Bedeutungserlebnis hinzielt. Die primitiven logischen Formen wie Einheit, Vielheit, Subjekt u. dgl. werden durch den Bedeutungsgehalt eines schlicht thetischen, eines

polythetischen Aktes, einer Subjektsetzung usw. voll gedeckt. Die Gehalte, um die es sich hier handelt, sind keiner Bereicherung fähig und lassen daher auch keine Scheidung in individuelle und Gemeinschaftserlebnisgehalte zu. Wo aber der inhaltliche Bestand eines Gegenstandes mitgemeint ist, da pflegt die aktuell vollzogene Bedeutung ihn nicht ganz zu decken und der durch die Einzelerlebnisse konstituierte Gehalt des Gemeinschaftserlebnisses sich ihm viel stärker anzunähern. Wir haben also zu unterscheiden: die Bedeutung als in sich durchgängig bestimmte Objektivität, den Bedeutungsgehalt des Einzelerlebnisses und den Bedeutungsgehalt des Gemeinschaftserlebnisses, die beide auf die »vollendete« ideale Bedeutung abzielen und außerdem miteinander in der Beziehung stehen, daß der Gemeinschaftsgehalt durch die Einzelgehalte konstituiert und in ihnen intendiert ist. Nehmen wir als Beispiel eines komplexen Bedeutungszusammenhanges die mathematische Wissenschaft, so steht auf der einen Seite die abgeschlossene Theorie als ideales Gebilde, auf der anderen das, was der einzelne jeweils von dieser Theorie in sich aktuell erlebt als individueller Gehalt und der jeweilige »Stand der Wissenschaft« als Gehalt des Gemeinschaftserlebnisses.

Es muß schließlich betont werden, daß wir auch hier wieder außer von einem überindividuellen Gehalt von einem überindividuellen Erleben sprechen müssen. Es gibt z. B. ein spezifisch »mathematisches Denken«, das nicht allein durch die Gesetze der Denkinhalte geregelt ist, sondern seine besondere noetische Eigentümlichkeit hat: Die besondere Schärfe und Gespanntheit der Denkhaltung, die betonte Spontaneität im gedanklichen Vorwärtsschreiten, das freie Spielen mit allen Möglichkeiten u. dgl. Dieser einer bestimmten Subjektgemeinschaft eigene geistige habitus ist bestimmt durch die Art und Weise, wie die beteiligten Individuen sich auf dem betreffenden Sachgebiet geistig betätigen, während andererseits auch das individuelle Erleben durch das Gemeinschaftserleben, an dem es teilhat, mitbestimmt ist. (Diese »Rückwirkung« des Gemeinschaftslebens auf das individuelle Leben, das in allen Sphären, welche vom Gemeinschaftsleben ergriffen werden, festzustellen ist, wird uns noch besonders zu beschäftigen haben.)

c) Gemütsakte. Die Gemeinschaftserlebnisse, die wir bisher betrachteten, verdankten ihre Einheit dem einer Mehrheit von Subjekten zugänglichen Sinnesgehalt. Eine neue, innerlichere Art der Einigung werden wir kennen lernen, wenn wir uns nun der Sphäre des »Gemüts« zuwenden.



Zunächst gilt von den »Gemütsakten«, wie von den logischen, daß sie fundierter Natur sind, Stellungnahmen zu einem vorgegebenen sachlichen Material, »Reaktionen« des Subjekts auf Kenntnisnahmen irgendwelcher Art, die ihm zuteil geworden sind. Im Unterschied zu den logischen Akten ist hervorzuheben, daß die Sinnlichkeit hier eine ganz andere Rolle spielt. Sie ist nicht nur als Konstituens der fundierenden Erlebnisse vorausgesetzt, sondern die fundierten Akte selbst bedürfen eines eigenen »Stoffes«. Wenn ich voll Freude eine schöne Landschaft betrachte, so sind nicht nur die sinnlichen Daten, die in der Anschauung der Landschaft als »Stoff« mitwirken, Fundament der Freude, sondern sie selbst enthält ihrerseits »hyletische« Elemente, nur nicht »ichfremde«, sondern »ichliche« Gehalte, ein Lustgefühl, ein Wohlbehagen u. dgl. Es ist von psychologischer Seite immer wieder versucht worden, das Eigensein der Gefühle zu bestreiten und sie als »Komplexe von Organempfindungen« zu erklären. Diesen vergeblichen Bemühungen liegt die richtige Einsicht zugrunde, daß beim Aufbau der Gemütserlebnisse eine fundierende Unterschicht eine wesentliche Rolle spielt, und daß bei einer gewissen Klasse von Gemütsakten sinnliche Gefühle diese Unterschicht bilden. Das völlig Verfehlte dieser Theorien ist darin zu suchen, daß sie den intentionalen Charakter der geistigen Gefühle verkennen. Sie sehen nicht, daß sich auf dem Grunde der ichlichen Gehalte — wie bei der Wahrnehmung — eine geistige Auffassung erhebt, die sie zu Trägern einer Sinngebung macht, und daß sie in ihrer »Bekundungsfunktion« dem Subjekt den Blick in eine neue Objektwelt eröffnen. Diese neue Objektwelt, die sich im Fühlen vor uns auftut, ist die Welt der Werte.[1])

An dieser Stelle müssen wir nun eine wichtige Unterscheidung beachten. Unter dem Titel »Fühlen« bzw. »Gefühl« wird zweierlei zusammengefaßt: einmal die Akte, in denen uns Werte bzw. Gegenstände als wertbehaftet, als »Güter« entgegentreten, und außerdem die Stellungnahmen, die diese Werte in uns auslösen. Es sieht zunächst so aus, als ob sich auf Grund der »Sach-Kenntnisnahme« (der Anschauung der Landschaft) erst die Wertkenntnisnahme (das Fühlen der

1) Unter »Wert« fassen wir hier zusammen, was »an sich« wertvoll und was nur für ein gewisses Subjekt bedeutsam ist. Diese Scheidung, die Hildebrand a. a. O. mit Nachdruck hervorgehoben hat, ist innerhalb einer Werttheorie unentbehrlich, kann aber hier, wo es auf die prinzipielle Abgrenzung gegenüber der Sachenwelt ankommt, unberücksichtigt bleiben.

Schönheit) einstellte und dann die Gemütsstellungnahme (die Freude).[1]) Indessen ist es gar nicht so leicht zu durchschauen, wie hier die Fundierungsverhältnisse liegen. Ohne Zweifel ist der gefühlte Wert Motiv meiner Stellungnahme, er fordert sie. Meine Freude ist die »Antwort« auf die Schönheit der Landschaft, die sich mir darbietet. Mit welchem Recht bezeichnen wir nun das Erfassen des Wertes selbst als ein Fühlen? Liegt nicht das eigentlich Gefühlsmäßige in der Antwortreaktion und ist nicht die Kenntnisnahme, die mir den Wert vermittelt, ganz frei davon? Die Schönheit der Landschaft kann mir klar vor Augen stehen und ich kann ganz »kalt« dabei bleiben. Aber die Schönheit ist nicht wie die sinnlichen Qualitäten des Gegenstandes, dem sie anhaftet; sie stellen keine Ansprüche an mich; ich kann sie wahrnehmen, aber ich brauche mich nicht weiter um sie zu kümmern, sie gehen mich im Grunde nichts an. Die Schönheit dagegen verlangt, daß ich mich ihr innerlich öffne, mein Inneres durch sie bestimmen lasse, und solange dieser Kontakt nicht hergestellt ist, solange ich ihr die Antwort schuldig bleibe, die sie fordert, enthüllt sie sich mir nicht ganz, bleibt die Intention, die der bloßen Kenntnisnahme einwohnt, unerfüllt. Das voll erfüllte Wertnehmen ist also immer ein Fühlen, in dem Wertintention und Antwortreaktion vereint sind, und wo es an der lebendigen Ichbeteiligung mangelt, da ist sie doch durch eine unerfüllte Intention vertreten.

Es fragt sich nun, ob die ichlichen Gehalte, die wir für die Gemütsakte in Anspruch nehmen, für die Gefühlsreaktion allein oder auch für das Wertnehmen konstitutiv sind. Fast sieht es ja so aus, als ob für die Konstitution des gegenständlichen Wertes die ichfremden Daten, die den Gegenstand selbst aufbauen, verantwortlich zu machen wären, da die Schönheit z. B. an der Farbe, der Gestalt, kurz: den sinnlich wahrnehmbaren Qualitäten des Gegenstandes als ein ihnen selbst Zukommendes auftritt. Gegen eine solche konstitutive Bedeutung der ichfremden Daten spricht aber einmal der Umstand, daß derselbe Gegenstand (seinen reinen Sachqualitäten nach) von einer Mehrheit von Individuen wahrgenommen werden kann, ohne daß sie ihn mit denselben Wertqualitäten wahrnehmen. Abgesehen davon kommen Werte ja auch zur Gegebenheit, wo keinerlei ichfremde Daten eine Rolle spielen: einmal an reinen Gedankengebilden (einem »eleganten« Beweise, einer »harmonisch« aufgebauten Theorie), andererseits am eigenen Innenleben: der Wert eines freudigen Ver-

1) »Erst« und »dann« sind hier nicht zeitlich zu verstehen, sondern in erster Linie als Fundierungsverhältnis.



zeihens, der Unwert eines Neides u. dgl. Wenn Wertqualitäten an sinnlich wahrnehmbaren Sachqualitäten als ein ihnen unabtrennbar Zugehöriges erscheinen, so ist das daraus zu verstehen, daß ichfremde Daten eigentlich nie ohne Begleitung von ichlichen Daten auftreten. Mit jeder Gegenstandskonstitution geht eine Wertkonstitution Hand in Hand, jeder voll konstituierte Gegenstand ist zugleich Wertobjekt, und die wertfreie Sachenwelt ist im Grunde eine Abstraktion, die uns dadurch nahegelegt wird, daß wir nicht gleichmäßig an alle Intentionen hingegeben sind, die sich auf dem Grunde des vorhandenen Materials erheben können, sondern zwischen verschiedenen »Einstellungen« abwechseln.[1]) Theoretisch eingestellt sehen wir bloße Sachen, axiologisch eingestellt sehen wir Werte, und zwar speziell ästhetische, ethische, religiöse Werte usw.

Was nun die ichlichen Gehalte angeht, so haben sie eine doppelte konstitutive Funktion: sie sind einmal das Material, auf Grund dessen uns Werte zur Gegebenheit kommen, und sie geben außerdem den Stoff ab für die entsprechenden Gemütsstellungnahmen. Das Lustgefühl, das als »Stoff« meiner Erfassung der Schönheit einer Farbe zugrunde liegt, fundiert zugleich meine Freude an diesem Werte. Das Unbehagen, auf Grund dessen sich mir der Unwert meines Neides erschließt, ist zugleich konstitutiv für meine Scham oder Reue. (Ausdrücke wie »Lustgefühl«, »Unbehagen« u. dgl. dürfen nicht unter der kritischen Lupe betrachtet werden. Was wir damit andeuten wollen, sind Zustände, die in ihrer vollen Konkretion nur erlebt, aber nicht begrifflich gefaßt und sprachlich ausgedrückt werden können. Und auch wenn wir von den Schwankungen des individuellen Erlebens absehen und uns nur an die Typen halten, die begrifflich faßbar sind, reicht unsere an der Außenwelt gebildete Sprache zu ihrer scharfen Abgrenzung und Bezeichnung nicht aus.) Auch bei dieser doppelten Konstitution gibt es wieder Unterschiede der Einstellung. Wenn ich mich ungeteilt der erschauten Schönheit hingebe, so tritt die voll-lebendig gefühlte ästhetische Freude (ohne die solche Hingabe gar nicht möglich ist) für mich zurück. Gebe ich mich dagegen bewußt der Freude hin, wird sie mir zur Hauptsache, so entzieht sich mir der Wert, dem sie gilt, in eigentümlicher Weise. Von diesen Einstellungsunterschieden zu trennen, ist die Möglichkeit einer »einseitigen« Konstitution, wie sie in dem erörterten Fall einer Wertkenntnisnahme ohne Gefühlsreaktion vorliegt.

---

1) Die verschiedenen möglichen Einstellungen und ihre Bedeutung sind von Husserl im II. Teil der »Ideen« herausgearbeitet worden.

Wenn ich einen Wert erfasse und kalt dabei bleibe, so ist kein Gefühl da, dem ich mich bei veränderter Einstellung hingeben könnte – ich bin innerlich leer. Man wird fragen, wie denn ein Erfassen des Wertes möglich sei, wenn das fundierende Material fehle. Wir haben das Analogon dafür bei der theoretischen Kenntnisnahme, der Erfassung von Sachen. Auch dort haben wir neben der sinnlichen Wahrnehmung, in der der Gegenstand leibhaftig vor uns steht, und der anschaulichen Vergegenwärtigung eine Leervorstellung, in der er uns in völlig unanschaulicher Weise gegenwärtig ist – eine Gegenstandserfassung ohne sinnliches Material. Es handelt sich dabei nicht etwa nur um eine unanschauliche Vergegenwärtigung einer Sache, die man früher einmal wahrgenommen hat – wobei von Erfassung keine Rede sein könnte –, sondern es gibt ein richtiges Kenntnisnehmen in dieser leeren Weise, es kann uns auf solche Art erstmalig etwas begegnen: so steht es mit den meisten Sachen, die wir nur vom »Hörensagen« kennen. Dieses leere Erfassen reicht durchaus hin, um einen Gegenstand in den Schatz seines Wissens aufzunehmen, begrifflich zu fixieren, eindeutig zu bestimmen. Es verlangt nach einer anschaulichen Erfüllung und ist sachlich darin begründet, setzt sie aber nicht zeitlich voraus.

Bei der Werterfassung sind die Verhältnisse schwieriger zu durchschauen, weil hier der Gegenstand, dessen Wert nur leer erfaßt wird, selbst anschaulich vor einem stehen kann. Wenn wir auch bei der relativ selbständigen Konstitution, die wir für die Werte in Anspruch nehmen mußten, nicht ohne weiteres annehmen können, daß die Selbstgegebenheit der Sache die Selbstgegebenheit des ihr anhaftenden Wertes mit verbürgt, so stehen doch beide nicht beziehungslos nebeneinander. Zunächst ist es sicher, daß der Wert eines Gegenstandes, der nicht anschaulich gegenwärtig (bzw. vergegenwärtigt) ist, selbst nicht voll erlebt werden kann. Conditio sine qua non des vollen Werterlebens ist also die anschauliche Gegebenheit, aber sie reicht nicht aus, um es zu gewährleisten, sondern eine innere Zuständlichkeit des Subjekts muß hinzukommen, um die Entgegennahme des Wertes zu ermöglichen.[1]) Es ist nun noch zu fragen, ob die leere Erfassung des Wertes bei Leergegebenheit des Wertträgers sich von der leeren Werterfassung bei anschaulicher Gegebenheit des Wertträgers unterscheidet. Für beide Fälle bestehen eine Reihe von Möglichkeiten: 1. Man kann einer leibhaft gegen-

1) Ist der Wertträger ein Erlebnis, so entspricht der anschaulichen Vergegenwärtigung das Nachvollziehen.

wärtigen Sache gegenüberstehen, ohne eine Ahnung zu haben, daß sie Träger eines Wertes ist. 2. Man kann eine Sache vor sich haben und auf Grund einer Mitteilung wissen, daß sie einen Wert besitzt, ohne selbst dieses Wertes ansichtig zu werden. In beiden Fällen ist das Subjekt völlig wertblind, und es ist für sein Verhältnis zu dem Wert belanglos, daß die Sache anschaulich vor ihm steht, dies Verhältnis würde sich nicht ändern, wenn die Sache nur leer vorgestellt wäre. 3. Man kann einen Gegenstand vor sich haben und seinen Wert zu Gesicht bekommen, ohne innerlich davon erfüllt zu werden. Die ichlichen Gehalte, die zu einem vollen Werterleben gehören, sind hier nicht vorhanden. Trotzdem kann man nicht sagen, daß kein inneres Verhältnis zu dem Werte besteht. Die fehlenden Gehalte sind durch Leerstellen vertreten, die als Lückenbüßer für die bestimmten Gehalte gekennzeichnet sind, eine Intention darauf, eine »Tendenz« auf Erfüllung durch sie in sich tragen und kraft dessen als Unterlage der entsprechenden Wertintention dienen können. Analog wie bei der Leervorstellung einer Sache diese nicht als ein pures x, sondern mit all ihren Qualitäten vorgestellt ist (nur daß diese Qualitäten nicht anschaulich, sondern eben leer vorstellig sind) und wie das sinnliche Material, das zu ihrer Veranschaulichung erforderlich wäre, durch ganz bestimmte Leerstellen vertreten ist. Schon diese Art der Werterfassung ist ohne anschauliche Gegebenheit des Wertträgers nicht möglich, denn diese ist für jedes innere Berührtwerden Voraussetzung. Was darüber hinaus nötig ist, um ein volles Werterleben zu ermöglichen, das ist keine Frage der Sachgegebenheit mehr, sondern eine rein innere Angelegenheit.

Das »Material« des Werterfassens und der Gemütsstellungnahmen müssen wir nun noch einmal für sich ins Auge fassen. Von »ichlichen« Gehalten haben wir gesprochen, Gehalten, die nicht dem Ich gegenüberstehen, es evtl. bedrängen, sondern die es in seinem eigenen Sein betreffen. Sie sind z. T. auch losgelöst aus den Zusammenhängen der Konstitution gegenständlicher Werte erlebbar – analog wie Empfindungsdaten auftreten können, ohne eine konstitutive Rolle für äußere Gegenstände zu spielen. Rein in sich betrachtet, zeigen diese Gehalte gewisse Unterschiede, die dann Bedeutung gewinnen für die Konstitution verschiedener Wertbereiche. Sinnlicher Schmerz und sinnliche Lust befallen das Ich von seiner Peripherie her, sie ergreifen evtl. so ausschließlich von ihm Besitz, daß nichts anderes daneben Raum hat, aber sie dringen nicht in seine Tiefe, und sie haften niemals ihm selbst an. Die intentionalen Erlebnisse, in die

sie als Stoff eingehen können, sind Leiden und Genießen und die ihnen entsprechenden Wertkategorien die des Angenehmen und Gefälligen mit den zugehörigen negativen Gegenbildern. Daneben stehen andere Gehalte, die prinzipiell nur inkarniert in intentionalen Erlebnissen auftreten können, denen es wesentlich ist, einem »Objektiven« zu gelten: z. B. Dankbarkeit, Vertrauen, Bewunderung u. dgl. Das Objektive, dem sie gelten, sind Personen, persönliche Eigenschaften und Verhaltungsweisen bzw. die spezifischen Werte der Personsphäre. Obwohl sie nicht rein innerlich, ohne intentionalen Bezug erlebt werden können, bauen sie sich doch auf Gehalten auf, die im Ich beschlossen bleiben können: dem »Eindruck«, den die Seele von fremder Personalität empfängt, evtl. ohne ihn als von daherkommend zu erleben, der aber das Fundament abgibt für die Erfassung des spezifischen personalen Wertes. (Es wird davon noch an späterer Stelle die Rede sein.[1]) – Eine andere Art ichlicher Gehalte, die sowohl rein für sich wie als Unterlage intentionaler Gefühle erlebt werden können, sind Zuständlichkeiten, die das Ich ebenfalls nicht an irgendeiner Stelle angreifen, sondern ganz und gar erfüllen, wie Beklommenheit, Erhobenheit, Befreitheit u. dgl. Ihnen entsprechen als intentionale Erlebnisse, in die sie eingehen, Furcht, Hoffnung, Zuversicht usw., deren Korrelat nicht ein absoluter Wert, sondern eine Bedeutsamkeit für das erlebende Subjekt ist. – Wir erwähnen schließlich noch Gehalte wie Seligkeit und Verzweiflung, mit denen das Ich zwar auch bei sich selbst bleibt, die es aber nicht nur *in sich* hat, sondern in denen es *sich selbst* erlebt und auf Grund deren es seinen Eigenwert zu Gesicht bekommt.

Diese kurze Skizze des Gemütslebens will natürlich nicht mehr als an ein paar charakteristischen Beispielen zeigen, welche Gesichtspunkte bei der Betrachtung zu berücksichtigen sind. Sie hat die Analyse der individuellen Gemütsakte so weit geführt, als es für unsere besonderen Zwecke erforderlich war, für die wir unsere Ergebnisse jetzt auswerten müssen. Daß es ichliche Daten sind, die uns Werte konstituieren und daß diese Werte eingreifen in unser Innenleben, eine ganz persönliche Bedeutung für uns haben – das macht es verständlich, daß man sie so vielfach als »bloß subjektiv« oder »individuell« hingestellt hat. Im Grunde sind die ichlichen Daten und die Objekte, die sie konstituieren, nicht subjektiver als die ichfremden Daten und die Außenwelt. Beide haben ihr schlechthin

1) Teil II, § 4cc.

Individuelles, das auch für die Konstitution nicht gleichgültig ist, sondern ein Band um das Individuum und seine Umwelt (sowohl die Sachen- als die Wertewelt) schlingt. Aber beide haben auch einen von der individuellen Erlebnisfärbung ablösbaren Sinneskern, der sie zur Konstitution überindividueller Objekte fähig macht. Wir haben schon bei der Betrachtung unseres ersten Beispiels (der Trauer der Truppe um den Verlust ihres Führers) gesehen, wie sich auf diesem Gebiete überindividuelle Erlebnisse konstituieren, und brauchen diese Analyse jetzt nur noch nach einigen Seiten zu ergänzen. Die Trauer, die wir als individuelles und überindividuelles Erlebnis betrachteten, gehört schon zu den fundierten Akten, den Gemütsreaktionen. Wie es mit den ichlichen Gehalten steht, die ihnen zugrunde liegen, das lassen wir zunächst dahingestellt. Jedenfalls gibt es einen identischen Kern, der in den ichlichen Gehalten verschiedener Subjekte wiederkehren kann, und er macht es möglich, daß sich auf diesem Grunde Intentionen erheben, die allen diesen Subjekten »denselben« Wert zur Gegebenheit bringen, und macht es ferner möglich, daß diese Intentionen ineinander greifen und den Wert als allen gemeinsames Objekt erscheinen lassen oder besser: als Gemeinschaftsobjekt, das alles in sich beschließt, was den einzelnen zugänglich ist. Die Gemeinschaftsintention, zu der die Intentionen der einzelnen Beiträge liefern, ruht auf dem Gemeinschaftsgehalt, der durch die Einzelgehalte konstituiert ist. Schließlich konstituiert sich entsprechend dem Wert als Gemeinschaftsobjekt auf Grund derselben individuellen Daten die Wertreaktion als Gemeinschaftserlebnis. Wenn ich in Bewunderung vor einem Kunstwerk stehe, so erhebt diese Bewunderung einerseits den Anspruch, dem Wert des Kunstwerks gerecht zu werden, und dieser Anspruch ist, je nach der Tiefe, Lebhaftigkeit usw., mit der die Bewunderung gefühlt ist, mehr oder minder erlebnismäßig erfüllt oder leer. Andererseits fühle ich mich in dieser Bewunderung als Glied der Gemeinschaft der Kunstverständigen oder Kunstliebhaber, und sofern ich das tue, beansprucht mein Erlebnis das Erlebnis der Gemeinschaft in sich zu befassen und wiederzugeben. Auch diese Intention ist mehr oder minder erfüllt, und je mehr sie es ist, desto größer ist der konstitutive Beitrag, den das Einzelerlebnis dem der Gemeinschaft leistet.

Mit dieser Beschreibung sind wir aber der Eigentümlichkeit noch nicht gerecht geworden, die gerade den Gemütsakten in ihrer Stellung im Gemeinschaftsleben zukommt: daß die Einigung hier nicht nur im gemeinsamen Vollzug eines überindividuellen Sinnesgehalt besteht.

Es gibt dergleichen allerdings auch hier. Wo sinnliche Gefühle die Unterlage des Erlebnisses bilden, da ist dieser »Stoff« schlechthin individuell und die Gemeinsamkeit liegt allein in der intentionalen Sphäre. Ichliche Gehalte dagegen, die das Subjekt nicht nur peripher befallen, sondern innerlich erfüllen, sind selbst bereits als gemeinsame erlebbar. Darin liegt die große Bedeutung, die die Gemütsakte für die Konstitution der Gemeinschaft als einer überindividuellen »Persönlichkeit« haben. Davon wird an einer späteren Stelle die Rede sein.[1])

d) Einordnung der Gemeinschaftserlebnisse in überindividuelle Erlebnisströme. Zunächst halten wir fest, was sich uns bei der Suche nach den Elementen des überindividuellen Erlebnisstroms ergeben hat. Zu diesem Strom gehören alle durch individuelle Erlebnisse konstituierten Erlebnisse, deren Korrelat überindividuelle Objekte — Sachen oder Werte, empirische oder ideelle Gegenstände — sind, ferner alle Stellungnahmen der betreffenden Gemeinschaft zu ihrer Objektwelt und alle rein innerlichen (d. h. nicht auf ein äußeres Objekt bezogenen) Erlebnisse, die einer Mehrheit von Subjekten gemein sind.

Wenn wir bisher immer von dem überindividuellen Erlebnisstrom gesprochen haben, so besagt dies nur, daß es uns allein um die Idee eines solchen Erlebnisstroms überhaupt zu tun war. Es sollte nicht etwa behauptet werden, daß es nur einen solchen Erlebnisstrom gebe, konstituiert etwa durch die Gemeinschaft aller Menschen oder aller bewußten Wesen. Ohne Zweifel gibt es ebensogut eine Mehrheit überindividueller Erlebnisströme, wie es eine Mehrheit individueller Erlebnisströme gibt. Nicht alle überindividuellen Gegenstände sind ja schlechthin »objektiv« und »allgemeingültig«. Wie es Objekte gibt, die auf ein einziges Subjekt relativ sind — z. B. die sinnlichen Daten oder auch die Außenwelt in der ganz konkreten Erscheinungsfülle, in der sie sich dem Individuum darbietet —, so gibt es Objekte, die relativ sind auf eine engere Subjektgemeinschaft. Es gibt z. B. Werte, die auf eine bestimmte Gruppe von Individuen relativ sind, etwa der Pietätswert eines Familien-Erbguts. Dieser Wert besteht nur für die Familie und ist in ihren Erlebnissen konstituiert. Der Erlebnisstrom dieser Gemeinschaft ist ein in sich abgeschlossener und von anderen geschiedener. Es muß aber betont werden, daß jedes solche auf ein Individuum oder eine engere Gemeinschaft relative Objekt in seiner Relativität

1) Vgl. Teil II, § 4cc.

genommen wieder ein Absolutum ergibt. Jedem relativen Objekt und dem Individuum oder der Gemeinschaft, auf die es bezogen ist, gehört der Idee nach ein erkennendes Bewußtsein zu, das beide umspannt. Als Korrelat *alles* Seins haben wir ein allumfassendes, »allwissendes« oder »allerkennendes« Bewußtsein zu denken. Prinzipiell könnte das ein individuelles Bewußtsein sein. Abgesehen davon aber gilt, daß die erkennenden Subjekte — unbeschadet ihrer Zugehörigkeit zu anderen engeren Gemeinschaften — *als* erkennende einen universalen Erlebnisstrom konstituieren, der seiner Intention nach das All des Seienden zum Korrelat hat, gleichgültig, wieviel er von der universalen Erkenntnis in sich realisiert hat.

### § 3. *Die Verknüpfung der Erlebnisse im Strom.*

Nachdem wir versucht haben, uns einen Überblick über die möglichen Elemente eines überindividuellen Erlebnisstroms zu verschaffen, müssen wir untersuchen, nach welchen Gesetzen aus solchen Elementen die Einheit eines Stromes erwächst.

Wir haben bereits gesehen, daß das ursprünglich zeugende Leben, der konstituierende Bewußtseinsfluß, nicht Sache der Gemeinschaft, sondern der sie konstituierenden Individuen ist. Wir haben hier keine Kontinuität des Fließens, die eine Einheit erstehen läßt, bei der man gar nicht fragen kann, woraus sie sich zusammensetzt, weil sie überhaupt nicht aus Teilen besteht. Es handelt sich beim Gemeinschafts-Erlebnisstrom durchaus um eine Einheit aus konstituierten Erlebnissen, nach deren Verbindung gefragt werden muß. Die Diskontinuität ist auch dahin zu verstehen, daß der Strom »Lücken« aufweisen kann: es ist möglich, daß das Gemeinschaftsleben streckenweise ganz still steht, daß eine Zeitlang *keines* der ihr angehörenden Individuen *als* Glied der Gemeinschaft lebt. Eine Unterbrechung des Seins der Gemeinschaft ist damit nicht gegeben. Wenn das Gemeinschaftsleben wieder einsetzt, erscheint es nicht als ein neuer Anfang, sondern nimmt den alten Faden wieder auf. Es hat geruht, aber nicht aufgehört.

Sind wir uns darüber klar, daß die Einheit kontinuierlich ineinanderströmender Phasen, wie sie der individuelle Bewußtseinsstrom aufweist, hier nicht in Betracht kommt, so müssen wir prüfen, welche der Verbindungen zwischen *konstituierten* Erlebnissen, die wir im Bereich des individuellen Erlebens kennen lernten, im Gemeinschaftsleben wiederkehren. Diese Verbindungsweisen waren *Assoziation*, *Motivation*, *Kausalität* und *Willenswirkung*.

a) Assoziation. Wir prüfen jetzt zuerst die Bedeutung der Assoziation für den überindividuellen Erlebnisstrom. Bei der Untersuchung der individuellen Erlebnisse haben wir verschiedene Bedeutungen der Assoziation kennen gelernt. Wir bezeichneten mit dem Titel »Berührungsassoziation« das Phänomen, daß Erlebnisse, die im Strom zugleich entstehen, zu einem Komplex verschmelzen. Als Komplexe nahmen wir auch die auf ursprüngliche Motivationsbeziehungen gegründeten Erlebniseinheiten in Anspruch. Wir fanden dann in den herkömmlichen Assoziationsgesetzen Auswahlprinzipien für die Reproduktion von Erlebnissen, die mit unter die Motivationsgesetzlichkeit im weitesten Sinne des Wortes gerechnet werden müssen, und wir erkannten schließlich Assoziationen in einem dritten Sinne als reale Dispositionen der Psyche.

In unserem Zusammenhange interessiert uns nur die ursprüngliche Komplexbildung durch Berührungsassoziation, denn nur sie hat Bedeutung für die Frage, wie aus den Elementen die Einheit des Stromes erwächst. Es scheint mir, daß die Frage, ob es eine ursprüngliche Verschmelzung zusammen auftretender Gemeinschaftserlebnisse gibt, negativ beantwortet werden muß, weil es ein solches Zusammen, wie es diese Verschmelzung fordert, im Gemeinschaftserlebnisstrom gar nicht geben kann. Wenn im individuellen Strom verschiedenartige Erlebnisse verschmelzen, so hat das seinen Grund darin, daß sie ihren Ursprung *einem* Zeugungsimpuls verdanken, bzw. in ihrem Verlauf von gemeinsamen Zeugungsimpulsen genährt werden. Solchen gemeinsamen Ursprung gibt es beim Gemeinschaftserlebnis nicht. Wenn z. B. eine Truppe, während sie um ihren Führer trauert, in einen Kampf hineingeht, so können die Trauer und die Kampfhandlung ganz getrennt nebeneinander bestehen. Es sind evtl. ganz verschiedene Individuen, die an der Konstitution des einen und des anderen Erlebnisses mitwirken. In beidem lebt die Truppe, aber ihre verschiedenen Lebensregungen verschmelzen nicht miteinander. (Daß sie evtl. für den betrachtenden Historiker, der sie mit einem Blick umspannt, in einen Komplex zusammengehen, darf uns natürlich nicht über den ursprünglichen Tatbestand täuschen.)

Neben der Assoziation konstituierter Gemeinschaftserlebnisse, die wir ablehnen müssen, ist noch eine andere Art der Verschmelzung denkbar: dadurch nämlich, daß die individuellen Beiträge, die ein Gemeinschaftserlebnis aufbauen, selbst bereits Komplexe sein können. Wenn im Erlebnis des einzelnen die Trauer und die Kampfmaßnahme, die er einleitet, verschmolzen sind, so wird auch das Gemeinschafts-

erlebnis, an dessen Aufbau diese assoziative Einheit mitwirkt, ein komplexes sein, das die ihrem Sinne nach getrennten Erlebnisse in sich vereint.

Noch anders liegen die Verhältnisse, wenn innere Zusammenhänge, Sinnesbeziehungen zwischen verschiedenen Erlebnissen die Grundlage für die Bildung komplexer Einheiten bilden. Diese Verhältnisse können aber nur im Zusammenhange mit der Behandlung der Motivation erörtert werden. Vorläufig können wir über die überindividuelle Bedeutung der Assoziation nur sagen: ihre Wirksamkeit im individuellen Bewußtsein macht es verständlich, daß sich komplexe Gemeinschaftserlebnisse aufbauen. Dagegen ist es nicht ihr zu verdanken, wenn aus den konstituierten Gemeinschaftserlebnissen die Einheit eines Stromes erwächst.

b) Motivation. Wir stellen die Frage nach den kausalen Verhältnissen, die uns sogleich in die Sphäre der Realität hineinführen würden, zunächst zurück und wenden uns jetzt der Betrachtung der Motivationsbeziehungen zu, der Verknüpfung der Erlebnisse vermöge ihres Sinnesgehalts. Sinnzusammenhänge bestehen unabhängig davon, wie sie sich in konkreten Erlebnisverläufen realisieren. Ein Schlußzusammenhang, eine Theorie kann in der verschiedensten Weise erlebnismäßig realisiert werden, von einem schnell, vom andern langsam, hier in bloßen Denkakten, dort von erfüllenden oder illustrierenden Anschauungen begleitet — und schließlich auch in der Weise, daß die realisierenden Erlebnisse sich auf eine Mehrheit von Individuen verteilen. Wo immer aber ein Sinnzusammenhang sich realisiert, da gehen die realisierenden Erlebnisse in die Einheit eines Motivationszusammenhanges ein, sie bilden einen Erlebniskomplex. Wenn ein Sinnzusammenhang eine Gruppe von Individuen zu seiner Realisierung in Anspruch nimmt, dann ist sein Korrelat ein Motivationsgefüge, das nicht mehr einem oder dem andern individuellen Erlebnisstrom angehört, sondern dem Erlebnisstrom der Gruppe. Nun gibt es einen durchgehenden Sinn, der den ganzen Erlebnisstrom einer Gruppe durchzieht und zur Einheit zusammenschließt: den Zusammenhang der Erlebnisse, die für den Werdegang der Gemeinschaft eine Rolle spielen. Sie bilden ihrem Gehalt nach ein sinnvolles Ganzes, gleichgültig, welche Sinnesbeziehungen zwischen einzelnen Gemeinschaftserlebnissen außerdem noch bestehen und engere Komplexe innerhalb des Ganzen begründen. Die Erlebnisse, die dieses Sinnganze realisieren, durch das Band der Motivation geeint, geben dem Erlebnisstrom der Gemeinschaft den Charakter eines einzigen verständlichen Zusammenhangs.

Um ein klares Bild der hier obwaltenden Verhältnisse zu gewinnen, muß man die zwei Fragen scheiden: 1. Wie ist es zu verstehen, daß Erlebnisse verschiedener Individuen ineinandergreifen und zur Bildung eines Motivationszusammenhangs zusammenwirken? 2. Wie ist es zu verstehen, daß Gruppenerlebnisse einander motivieren?

Für die erste Frage ist von Bedeutung, was wir schon an früherer Stelle hervorhoben: das Übergreifen der Motivationen von einem Subjekt auf das andere ist nur verständlich, wenn Wechselverständigung zwischen ihnen besteht. Ein Gedankenmotiv kann nur dann in mir wirksam werden, wenn es erlebtes Motiv ist, nicht der objektiv bestehende, sondern der vollzogene Sinn treibt mich zum Fortschreiten im Zusammenhange. Das Motiv kann dabei als vom andern herkommend, bzw. von mir zum andern hinüberspielend erlebt sein, muß es aber nicht notwendig, damit ein Gemeinschaftserlebnis erwachsen könne. Das Erlebnis des einen und das des andern müssen nur im Verhältnis von Vollzug und Nachvollzug stehen. Indem der andere mir seinen Gedanken »mitteilt«, geht mir Schritt für Schritt im Verstehen der Sinn auf, der sich in seinem Denken ursprünglich konstituiert hat. Und indem ich ihn erlebe, bewegt er mich zum »Weiterdenken«, das nun nicht mehr Nachvollzug, sondern ursprünglicher Vollzug ist und in dem sich mir ein neuer Teilbestand des gesamten Sinnzusammenhangs erschließt. So entspinnt sich im »Gedankenaustausch« ein Zusammendenken, das nicht mehr als Erlebnis des einen oder des andern, sondern als unser gemeinsames Denken erlebt ist.

Aller Wissenschaftsbetrieb vollzieht sich in dieser Form. Was ich an »Eigenem« dazu beitrage, an ursprünglichen Gedankenleistungen, das erwächst auf dem Grund des bereits angesammelten Bestandes, den ich übernehme, und wird seinerseits zur Grundlage, auf der andere weiter bauen. Und mit diesem meinen geistigen Tun finde ich mich eingegliedert in einen großen Motivationszusammenhang, den Erkenntnisprozeß der Menschheit.

Die intellektuellen Zusammenhänge sind aber nur ein Beispiel für überindividuelle Motivationen. Analoge Verhältnisse finden sich auf allen Gebieten des geistigen Lebens. Wenn ich den Wunsch eines andern erfülle, so wird der fremde Wunsch zum Motiv meines Handelns. Voraussetzung ist wiederum, daß ich den Wunsch verstehe, und dazu gehört, daß ihm ein »objektiver«, anderen zugänglicher Sinn innewohnt. Es gehört ferner dazu, daß ich nicht bloß

von dem Inhalt des Wunsches Kenntnis nehme, sondern daß er mich innerlich berührt und zum Handeln bewegt. Ich erfahre z. B., daß jemand sich ein Buch wünscht, das er zum Studium braucht, und kaufe es für ihn. Indem ich den Wunsch des andern verstehend nachvollziehe, erfahre ich nicht nur, daß er ihn hegt, sondern es geht mir der Sinn dieses Wunsches auf, ich fühle die Bedeutung des Erwünschten für den, der danach trachtet, und sie treibt mich dazu, es ihm zu verschaffen. Es sind hierbei noch verschiedene Motivationen denkbar. Der fremde Wunsch kann für mich selbst wiederum Objekt einer Wertbetrachtung werden, ich kann ihn als »berechtigt« anerkennen, und dieser an dem Wunsch erfaßte Wert kann Motiv meines Handelns sein. Dann liegt nicht jenes unmittelbare Ineinandergreifen vor, das mein Erlebnis und das fremde zur Einheit eines Motivationsgefüges verwachsen läßt. Es kann aber auch sein, daß ich nicht so als »objektiver« Betrachter dem fremden Wunsch gegenübertrete, sondern daß ich mich im Verstehen ganz naiv hingebe und von ihm treiben lasse. Das Wünschenswerte als solches treibt mich zum Handeln, ungeachtet dessen, daß der Wunsch nicht ursprünglich meiner war. Der Wunsch und die Handlung, die ihm Erfüllung bringt, treten in die Einheit eines Erlebniszusammenhangs ein, und wenn sie ihren Ursprung verschiedenen Subjekten verdanken', so besteht doch zwischen diesen Subjekten eine erlebte Solidarität, die ihr Leben zu einem g e m e i n s a m e n macht und es ermöglicht, daß sie verschiedene zu einer Leistung zusammenwirkende Funktionen übernehmen. So können die verschiedenartigsten Motivationen von einem Individuum auf das andere übergreifen und das Entstehen überindividueller Erlebniseinheiten ermöglichen.

Unsere zweite Frage war, ob und wie innerhalb des Bereichs konstituierter Gemeinschaftserlebnisse Motivationsverbindungen möglich sind. Wir haben an einer anderen Stelle gezeigt, daß eine rein intellektuelle Betätigung in der Regel emotionaler Antriebe bedarf: des rein theoretischen Interesses, das die Wahrheit um ihrer selbst willen wert hält und erstrebt, oder eines praktischen Interesses, das Erkenntnis als Mittel zur Erlangung anderer Güter schätzt und zu erringen sucht. Das gilt für die Gemeinschaft ebenso wie für den einzelnen. Für ein Volk bedeutet die Wahrheit den höchsten Wert und es betreibt die Wissenschaft um ihrer selbst willen. Ein anderes ist vorzugsweise auf ökonomische Werte gerichtet, und die Wissenschaft ist ihm nur ein Mittel zur Förderung wirtschaftlicher Zwecke. Gemeinschaftserlebnisse bzw. -betätigungen ganz verschiedener Art

greifen hier motivierend ineinander. Natürlich sind dabei motivierendes wie motiviertes Erlebnis durch individuelle Erlebnisse konstituiert, und auch die Motivation selbst hat ihren »Ursprung« im individuellen Erleben. Aber die Motivation der Gemeinschaftserlebnisse und die der sie konstituierenden Einzelerlebnisse fällt doch nicht ohne weiteres zusammen. Ich kann wissenschaftlich arbeiten als Glied und im Dienst meines Volkes, zur Förderung der deutschen Wissenschaft. Aber die Motive, die mich dabei leiten, können ganz andere sein als die im deutschen Wissenschaftsbetrieb herrschenden, ich könnte mich mit meiner Motivation als außerhalb der Gemeinschaft stehend fühlen und auf ihre Motivationen keinen Einfluß haben. Ich treibe z. B. Naturwissenschaft, weil mich die erkenntnismäßige Durchdringung der Natur als solche reizt, während »man« in Deutschland vielleicht Naturwissenschaft treibt, um die Technik auf eine höhere Stufe zu heben. Mit meiner Forschung reihe ich mich der gemeinsamen Forschertätigkeit ein, aber mit meinem treibenden Motiv stehe ich allein. Welche Motive im Gemeinschaftsleben herrschend werden und welche sozusagen unter den Tisch fallen, das werden wir erst verstehen lernen, wenn wir die Struktur der Gemeinschaft selbst studieren. Zunächst halten wir fest, daß nicht nur Gemeinschaftserlebnisse einer Gattung motivierend ineinandergreifen und komplexe Einheiten bilden, sondern daß alle Lebensregungen der Gemeinschaft ihrem Sinne nach in den mannigfachsten Beziehungen stehen und zur Einheit verwachsen.

c) Kausalität. Indem Sinnzusammenhänge erlebt werden, gehen sie in ein ihnen fremdes Medium ein, sie treten unter eine andere Gesetzlichkeit als die des reinen Sinnes, und damit ein Motiv wirksam werden könne, müssen noch andere Bedingungen erfüllt sein als das Vorhandensein eben dieses Motivs. Kraft seines Sinnesgehalts allein treibt es nicht das Erlebnis hervor, das es seinem Sinne nach motivieren kann oder muß. Wir haben beim Studium des individuellen Erlebens gesehen, daß das geistige Leben intensiv genug sein muß, um den Forderungen der Sinnesgehalte nachzukommen, und wir haben gefunden, daß seine »Lebendigkeit« aus verschiedenen Quellen gespeist wird: von den Triebkräften, die von den Motiven ausgehen, und von der Lebenskraft des psychischen Individuums, dessen Leben es ist.

Wir müssen nun untersuchen, ob es auch im Gemeinschaftsleben analoge Phänomene gibt, wie sie uns im individuellen Leben zur Bekundung einer den Lebensstrom regulierenden Lebenskraft wurden;



m. a. W., ob es auch im Erlebnisstrom der Gemeinschaft eine kausale Verknüpfung gibt. Da ist zunächst die Frage, ob diejenige Erlebnisschicht, von der die kausale Beeinflussung des gesamten Erlebens ausläuft, die Schicht der »Lebensgefühle«, sich im Gemeinschaftserlebnisstrom auch vorfindet, ob Frische, Mattigkeit, »Nervosität« u. dgl. als Gemeinschaftserlebnisse auftreten können. Voraussetzung dafür, daß sich solche Zuständlichkeiten als Gemeinschaftserlebnisse konstituieren können, ist die Möglichkeit ihres Übergreifens von einem Individuum auf das andere, und diese Möglichkeit muß uns darum an erster Stelle beschäftigen. Wir betrachten z. B. folgenden Fall: ich bin von anstrengender Tagesarbeit ermüdet und habe den Eindruck, daß ich heute zu gar nichts mehr fähig bin. Da kommt ein Freund zu mir herein, der noch ganz frisch ist, er trägt mir ein Problem vor, das ihn gerade beschäftigt, und bald sind wir mitten in der lebhaftesten Debatte und von meiner Müdigkeit spüre ich nichts mehr. Es bestehen hierbei verschiedene Möglichkeiten: das Problem kann verlockend sein und kann selbst die belebende Wirkung ausüben, die die Müdigkeit überwindet und die geistige Tätigkeit wieder in Gang bringt. Es ist aber auch möglich, daß mich das Problem ganz kalt läßt, solange ich mir selbst überlassen bleibe, daß ich seine Gewichtigkeit gar nicht lebendig zu fühlen vermag und daß ich erst unter dem Einfluß der fremden geistigen Frische dazu fähig werde. — Es ist fraglich, ob ich die Frische des andern erfaßt haben muß, damit sie mich ergreifen könne. Beides ist jedenfalls nicht identisch, es gehört aber auch nicht einmal notwendig zusammen. Ich kann die fremde Frische gegeben haben, ohne im mindesten von ihr erfaßt zu werden, meine eigene Mattigkeit und das Gefühl des Nicht-Mitkönnens können geradezu im quälenden Gegensatz dazu stehen. Kann ich aber auch umgekehrt davon erfaßt werden, ohne daß sie mir irgendwie gegeben ist? Es scheint nicht erforderlich, daß mir die fremde Zuständlichkeit zum Gegenstand wird, d. h. daß ich speziell darauf gerichtet bin und sie klar erfasse. Man wird sogar sagen können, daß solches Erfassen in Fällen, wo es zur »Ansteckung« kommt, in der Regel nicht vorliegt, und daß es da, wo es vorliegt, zur Ansteckung nicht zu kommen pflegt. Aber einen gewissen »Eindruck« muß ich doch wohl haben, um angesteckt werden zu können. Es ist auffallend, wie stark die sinnliche Gegenwart als Bedingung der Ansteckung ins Gewicht fällt. Das bloße Wissen darum etwa, daß mein Freund jetzt in seinem Studierzimmer eifrig bei der Arbeit sitzt, vielleicht gar mit demselben Problem beschäftigt,

vor dem ich gerade die Waffen strecke, weil ich mich nicht mehr frisch genug fühle, es in Angriff zu nehmen, übt nicht die mindeste belebende Wirkung auf mich aus. Wenn ich ihn aber unmittelbar vor mir habe und die geistige Frische »spüre«, von der ich vorher nur wußte, fühle ich mich mit davon ergriffen. Was bedeutet nun dieses »Spüren«? Wenn ich die Frische des andern wahrnehme, so ist sie mir im Blick seiner Augen, im Klang seiner Stimme, im Tempo seiner Rede und seiner Bewegungen gegeben. Die Wahrnehmung des »Äußeren«, das mir die innere Zuständlichkeit vermittelt, ist fundiert auf gewisse ichfremde Sinnesdaten. Es scheint nun, daß bei der Erfassung der fremden Ichzuständlichkeiten — ähnlich wie bei der Erfassung von Werten, die wir früher besprachen — mit den ichfremden Daten vereint ichliche Daten auftreten, die eine doppelte Bedeutung gewinnen können: sie geben einmal das Fundament ab für die Wahrnehmung »innerer« Zuständlichkeiten, die mit dem »äußerlich« wahrgenommenen Gegenstande, dem fremden Leibe, mitwahrgenommen werden und mit ihm die Einheit eines Gegenstandes, das fremde Subjekt aufbauen; und sie sind andererseits zugleich das Fundament für eigene Ichzuständlichkeiten. Dieselben ichlichen Daten, die mich fremde Frische spüren lassen, wären demnach geeignet, in mir selbst Frische auftreten zu lassen. Nach dem, was wir früher über das Verhältnis von Werterfassen und Gefühlsreaktion feststellten, wäre es nun auch verständlich, wenn sich je nach der Hingabe des Subjekts an die eine oder andere mögliche Richtung des Erlebens die Erfassung der fremden Zuständlichkeit oder die entsprechende eigene Zuständlichkeit einstellte. Es kann aber auch geschehen, daß beide Möglichkeiten zugleich realisiert sind, und daß wir dabei das Erlebnis des Erfülltwerdens von der fremden Frische, ihres Überströmens auf uns, haben. (Wenn zunächst nur die eigene Zuständlichkeit sich einstellt, so kann sie — auf Grund des bekannten Zusammenhangs zwischen eigenen und fremden Lebenszuständlichkeiten — als Basis einer Folgerung dienen, mittels deren wir das Vorhandensein der betreffenden Zuständlichkeit beim andern erschließen. Ein Spezialfall im Bereich der Erkenntnis des fremden Innenlebens, der von gewissen Theorien fälschlich zum Grundfall gestempelt worden ist.) Dieses »Einströmen« erinnert uns wiederum an das Erleben von Werten, von denen auch eine belebende Wirkung auf das Subjekt ausgeht, die ihm frische Triebkräfte zuführen.

Wenn wir die Bedeutung der sinnlichen Gegenwart für das Zustandekommen der »Ansteckung« hervorheben, so muß doch anderer-

ſeits betont werden, daß ſie nicht condicio sine qua non iſt; daß ich auf andere Weiſe von fremdem geiſtigem Leben mitgeriſſen werden kann. Es iſt möglich, daß ich z. B. durch die Lektüre eines Buches »neu belebt« und zu eigener Geiſtestätigkeit angetrieben werde. Von den ſinnlich wahrgenommenen Druckzeichen auf dem Papier geht die belebende Wirkung ſicherlich nicht aus; aber die Gedankengänge, in die ich mittels dieſer Zeichen eindringe, können einen Schwung und Rhythmus haben, der unmittelbarer Ausfluß geiſtiger Kraft und Friſche iſt. Und wenn ich, von den Worten geleitet, im Verſtehen die fremden Gedankengänge Schritt für Schritt nachvollziehe, ſo »ſpüre« ich die Friſche: ſie kann mir einerſeits als Eigentümlichkeit des fremden geiſtigen Tuns entgegentreten, ſie kann aber auch ſich meiner ſelbſt bemächtigen. (Dabei ſpielt der *Bedeutungsgehalt* der Worte keine Rolle; wenn von ihm belebende Wirkungen ausgehen – was ja durchaus möglich iſt –, ſo ſind das Einflüſſe, die mit der fremden Subjektivität nichts zu tun haben oder nichts zu tun haben müſſen.)

Zwiſchen dem Angeſtecktwerden von einer fremden Lebenszuſtändlichkeit und dem echten Übergreifen des kauſalen Geſchehens von dem einen Individuum auf das andere, das ein »gemeinſchaftliches« Lebensgefühl möglich macht, ſtellt ſich bei näherer Analyſe ein weſentlicher Unterſchied heraus. Der Unterſuchung dieſer Verhältniſſe iſt die folgende Betrachtung gewidmet, die uns zugleich höchſt bedeutſame Ausblicke auf die Struktur der überindividuellen pſychiſchen Realitäten eröffnet.

### Exkurs über pſychiſche Anſteckung.

Vorausſetzung der »pſychiſchen Anſteckung«, ſo ſagten wir, iſt es, daß ein Individuum das Vorhandenſein anderer und ihre pſychiſchen Zuſtändlichkeiten »ſpüren« kann. Die Frage iſt: 1. ob dieſes Spüren eine geiſtige Funktion iſt und 2. wenn dies der Fall iſt, ob man den Tieren, bei denen wir Phänomene der Anſteckung und überindividuelle pſychiſche Realitäten zu finden glauben, ein geiſtiges Leben zuſprechen ſoll oder ob es ſich nur *ſcheinbar* um übergreifende *pſychiſche* Zuſammenhänge handelt. Denkbar wäre es zunächſt, daß es ſich beim Verhalten einer Herde, eines Bienenſchwarms u. dgl., die uns als etwas Einheitliches anmuten, nur um eine gleichförmige Reaktion auf denſelben Reiz handelte, um eine Reaktion alſo, die nicht nur keine *gemeinſame* wäre, ſondern bei der das eine Individuum von dem andern in ſeinem Verhalten

auch nicht einmal beeinflußt wäre. Wir hätten dann nur für den äußeren Anblick eine Gruppe — von innen gesehen löste sie sich in isolierte Individuen auf. Von Ansteckung könnte dann überhaupt nicht die Rede sein. Diese Deutung mag in manchen Fällen zutreffen, aber sie widerspricht doch dem Phänomen, wie wir es in vielen Fällen in aller Klarheit vor uns haben: daß das Verhalten der Individuen in einem inneren Zusammenhang steht und durch wechselseitige Beeinflussung zustande kommt; daß die Herde dem Leittier nachfolgt, daß ihre Ängstlichkeit in Gefahr durch die gegenseitige Ansteckung gesteigert wird usw. — Eine zweite Möglichkeit wäre: die Ansteckung selbst unangefochten zu lassen, aber ihren psychischen Charakter zu bestreiten. Man könnte versuchen, den Vorgang als einen rein physischen bzw. physiologischen zu interpretieren.[1]) Hier wäre zunächst einmal zu untersuchen, was unter »rein physiologischen« Vorgängen zu verstehen ist und wie es mit der Ausschaltung alles Psychischen dabei steht.[2]) Im übrigen scheitert auch diese Deutung an dem in vielen Fällen sich unmittelbar aufdrängenden Phänomen, daß es sich um psychische Zusammenhänge handelt. Die Angst, die sich in den tierischen Ausdrucksbewegungen unzweideutig ausspricht, ist eine psychische Zuständlichkeit und ihre Fortpflanzung zeugt von einer übergreifenden psychischen Realität. Wir können also nicht umhin, auch beim Tierreich von einem überindividuellen psychischen Zusammenhang zu sprechen, der eine Mehrheit von Individuen miteinander verbindet. — Wie verträgt sich nun damit die These, daß das Übergreifen der psychischen Zuständlichkeiten eine geistige Funktion zur Voraussetzung habe? Mögen wir auch bei gewissen höheren Tieren vor der Annahme eines geistigen Lebens nicht zurückschrecken, so erscheint sie doch bei den niederen Tieren — und zwar auch bei solchen, die Phänomene der Ansteckung zeigen — durch nichts phänomenal gerechtfertigt, sie wäre eine pure Konstruktion. — Die erste Frage, die wir aufwarfen, bedarf also gründlichster Prüfung. Als Kennzeichen der geistigen Auffassung sehen wir es an, daß das Subjekt aus sich herausgeht, der Welt gegenübertritt und sie mit dem Geiste entgegennimmt. Nehmen wir einmal an, daß wir die »Fühler« unsererers Geistes ganz eingezogen und uns

1) Vgl. die Theorie von A. Bethe (Arch. f. d. ges. Physiologie, Bd. 70, 1898), welcher annimmt, daß »die ganze Gruppe der wirbellosen Tiere ein reines Reflexleben« führe und »rein mechanisch alle die oft so vernunftgemäß erscheinenden Tätigkeiten ausübe« (98).

2) Vgl. Seite 161 ff.

im Bereiche unseres Eigenseins eingekapselt haben, so hört die Welt auf, für uns wahrgenommene, erfaßte, erkannte Welt zu sein. Es fehlt jede Art geistiger Berührung mit ihr. Ist damit aber jegliche Berührung überhaupt geschwunden? Lebt das psychische Individuum nun völlig ohne Zusammenhang mit der Welt? Offenbar nicht. Es gibt ein Eindringen in die Subjektivität und entsprechend ein Berührtwerden von außen her, das von geistiger Entgegennahme spezifisch verschieden ist. Derart ist die »Reizung« durch Sinneseindrücke, wenn die »Sinne« nicht mehr als Aufnahmestellen sinnfälliger Bestände vom Geiste aufgestellt sind.[1]) H. Conrad-Martius hat einen prinzipiellen Unterschied im Gebiet der Sinnlichkeit herausgestellt: zwischen dem sinnfällig Erscheinenden, das sich immer von sich aus darbietet, immer gegenständlich, distanzhaft erscheint und andererseits eine Geöffnetheit des Geistes und besondere präformierte Aufnahmestellen des Geistes, die »geistigen Sinne« voraussetzt – und dem empfindungsmäßig Gegebenen, bei dem eine Zweiheit von aufnehmendem Sinn und ihn füllenden Bestand nicht festzustellen ist. Dieser Unterschied soll auch dann bestehen bleiben, wenn der Geist sich nicht mehr in die Sinne »hineinbegibt« und ihre Bestände entgegennimmt, sondern wenn die Aufnahme eine starre und tote ist. Der Geist bleibe dann immer noch Schauplatz des Geschehens, da die »geistigen Sinne« – Gesicht und Gehör – notwendig einem geistigen Ich angehören. Von der echten Empfindungsgegebenheit dagegen heißt es, daß sie dem Ich nicht als geistigem, sondern als leiblichem zuteil werde und kein Bewußtsein der Empfindungen in sich schließe. In diesem Punkte scheint mir die Scheidung, die sonst in völliger Klarheit herausgearbeitet ist, zu schroff und nicht ganz einwandfrei orientiert. Eine Trennung der Sinnesgebiete in »geistige« und »leibliche« geht m. E. nicht an: darum nicht, weil auch das empfindungsmäßig Gegebene nicht prinzipiell leibgebunden ist (obwohl wir es stets am Leibe vorfinden) und andererseits Sinnesdaten der sogenannten »geistigen« Sinne auftreten können ohne jede Beteiligung des Geistes. Auf die erste Frage, die Ablösbarkeit der Empfindungsgegebenheit von der Leiblichkeit, brauchen wir in unserem Zusammenhange nicht einzugehen. Es ist an dieser Stelle nur zu betonen, daß auch Gesichts- und Gehörsdaten den spezifischen »Reiz«-Charakter annehmen können: sie können in die Subjektivität

1) Vgl. hierzu H. Conrad-Martius: Zur Ontologie und Erscheinungslehre der realen Außenwelt, Kap. II »Sinnliche Gegebenheit. Empfindung und Erscheinung«.

eindringen, ohne daß das Subjekt »aus sich herausgeht«, es kann eine Änderung in den betreffenden »Feldern« gespürt werden, ohne eine transzendierende Deutung zu erfahren, ohne daß eine geistige Funktion im Spiel ist. Zu solchem Spüren gehört ein Bewußthaben (in unserem Sinne von »Bewußtsein«). Für das Subjekt dieses Bewußtseins besteht keine Verbindung zwischen seinem »Eindruck« und einem äußeren Objekt; diese Verbindung kann nur durch ein geistiges Subjekt hergestellt bzw. entdeckt werden, dem das gereizte psychische Individuum und das Reiz-Objekt in gleicher Weise zugänglich sind. Den Zugang gewährt nicht eine äußere Kausalbetrachtung, die zwischen Objekt und Subjekt einen physischen Kausalzusammenhang konstruiert, ohne irgendwelche Evidenz dafür in Anspruch nehmen zu können. Das Bedingtsein von außen her muß erlebt bzw. nacherlebt sein, und in solchen erlebten Zusammenhängen gründet Sinn und Möglichkeit aller psychophysischen bzw. physiopsychischen »Kausalerklärung«. Der Zusammenhang ist nicht gegeben, wenn die sinnlichen Daten distanzhaft, in gegenständliche Form gebunden, erscheinen. Dann ist nur ein Gegenüber von Subjekt und Objekt, keine »Einwirkung« erlebt. Ebensowenig — so sahen wir — kann von einem erlebten Zusammenhang die Rede sein, wo pure Sinnesdaten ohne Richtung auf einen Gegenstand erlebt sind. Es gibt aber Zwitterfälle, in denen beides stattfindet: ein gegenständliches Erfassen und ein Gereiztwerden der eigenen Sinnlichkeit. Ich sehe etwa einen Lichtschimmer und spüre zugleich einen Lichtreiz: dann nehme ich den Reiz als von dem objektiven Lichtschein herkommend. Diese Auffassung gründet nicht in dem Wissen um einen objektiven Kausalzusammenhang, sondern bildet umgekehrt den ursprünglichen Ausgangspunkt für das Suchen nach einem solchen objektiven Zusammenhang. Sie bildet zugleich den Ausgangspunkt für die Auffassung aller »Reize« als »von außen her« kommend. Diese Auffassung lebt auch in dem einfühlungsmäßigen Erfassen eines Reizvorgangs bei einem psychischen Individuum, das selbst einer solchen Auffassung nicht fähig ist. Ihm selbst schreiben wir nur das pure sinnliche Erlebnis zu, aber wir betrachten es als von außen her bedingt, als hervorgerufen durch ein äußeres Objekt, das wir evtl. mit wahrnehmen.

So haben wir als erstes festgestellt, daß es sinnliche Erlebnisse, und zwar von der Außenwelt hervorgerufene gibt, in denen keine geistige Funktion waltet. Als nächstes müssen wir zu verstehen suchen, was »Reaktion« auf einen »Reiz« ist, bzw. welche Reaktionen auf

im Bereiche unseres Eigenseins eingekapselt haben, so hört die Welt auf, für uns wahrgenommene, erfaßte, erkannte Welt zu sein. Es fehlt jede Art geistiger Berührung mit ihr. Ist damit aber jegliche Berührung überhaupt geschwunden? Lebt das psychische Individuum nun völlig ohne Zusammenhang mit der Welt? Offenbar nicht. Es gibt ein Eindringen in die Subjektivität und entsprechend ein Berührtwerden von außen her, das von geistiger Entgegennahme spezifisch verschieden ist. Derart ist die »Reizung« durch Sinneseindrücke, wenn die »Sinne« nicht mehr als Aufnahmestellen sinnfälliger Bestände vom Geiste aufgestellt sind.[1]) H. Conrad-Martius hat einen prinzipiellen Unterschied im Gebiet der Sinnlichkeit herausgestellt: zwischen dem sinnfällig Erscheinenden, das sich immer von sich aus darbietet, immer gegenständlich, distanzhaft erscheint und andererseits eine Geöffnetheit des Geistes und besondere präformierte Aufnahmestellen des Geistes, die »geistigen Sinne« voraussetzt – und dem empfindungsmäßig Gegebenen, bei dem eine Zweiheit von aufnehmendem Sinn und ihn füllenden Bestand nicht festzustellen ist. Dieser Unterschied soll auch dann bestehen bleiben, wenn der Geist sich nicht mehr in die Sinne »hineinbegibt« und ihre Bestände entgegennimmt, sondern wenn die Aufnahme eine starre und tote ist. Der Geist bleibe dann immer noch Schauplatz des Geschehens, da die »geistigen Sinne« – Gesicht und Gehör – notwendig einem geistigen Ich angehören. Von der echten Empfindungsgegebenheit dagegen heißt es, daß sie dem Ich nicht als geistigem, sondern als leiblichem zuteil werde und kein Bewußtsein der Empfindungen in sich schließe. In diesem Punkte scheint mir die Scheidung, die sonst in völliger Klarheit herausgearbeitet ist, zu schroff und nicht ganz einwandfrei orientiert. Eine Trennung der Sinnesgebiete in »geistige« und »leibliche« geht m. E. nicht an: darum nicht, weil auch das empfindungsmäßig Gegebene nicht prinzipiell leibgebunden ist (obwohl wir es stets am Leibe vorfinden) und andererseits Sinnesdaten der sogenannten »geistigen« Sinne auftreten können ohne jede Beteiligung des Geistes. Auf die erste Frage, die Ablösbarkeit der Empfindungsgegebenheit von der Leiblichkeit, brauchen wir in unserem Zusammenhange nicht einzugehen. Es ist an dieser Stelle nur zu betonen, daß auch Gesichts- und Gehörsdaten den spezifischen »Reiz«-Charakter annehmen können: sie können in die Subjektivität

1) Vgl. hierzu H. Conrad-Martius: Zur Ontologie und Erscheinungslehre der realen Außenwelt, Kap. II »Sinnliche Gegebenheit. Empfindung und Erscheinung«.

eindringen, ohne daß das Subjekt »aus sich herausgeht«, es kann eine Änderung in den betreffenden »Feldern« gespürt werden, ohne eine transzendierende Deutung zu erfahren, ohne daß eine geistige Funktion im Spiel ist. Zu solchem Spüren gehört ein Bewußthaben (in unserem Sinne von »Bewußtsein«). Für das Subjekt dieses Bewußtseins besteht keine Verbindung zwischen seinem »Eindruck« und einem äußeren Objekt; diese Verbindung kann nur durch ein geistiges Subjekt hergestellt bzw. entdeckt werden, dem das gereizte psychische Individuum und das Reiz-Objekt in gleicher Weise zugänglich sind. Den Zugang gewährt nicht eine äußere Kausalbetrachtung, die zwischen Objekt und Subjekt einen physischen Kausalzusammenhang konstruiert, ohne irgendwelche Evidenz dafür in Anspruch nehmen zu können. Das Bedingtsein von außen her muß erlebt bzw. nacherlebt sein, und in solchen erlebten Zusammenhängen gründet Sinn und Möglichkeit aller psychophysischen bzw. physiopsychischen »Kausalerklärung«. Der Zusammenhang ist nicht gegeben, wenn die sinnlichen Daten distanzhaft, in gegenständliche Form gebunden, erscheinen. Dann ist nur ein Gegenüber von Subjekt und Objekt, keine »Einwirkung« erlebt. Ebensowenig — so sahen wir — kann von einem erlebten Zusammenhang die Rede sein, wo pure Sinnesdaten ohne Richtung auf einen Gegenstand erlebt sind. Es gibt aber Zwitterfälle, in denen beides stattfindet: ein gegenständliches Erfassen und ein Gereiztwerden der eigenen Sinnlichkeit. Ich sehe etwa einen Lichtschimmer und spüre zugleich einen Lichtreiz: dann nehme ich den Reiz als von dem objektiven Lichtschein herkommend. Diese Auffassung gründet nicht in dem Wissen um einen objektiven Kausalzusammenhang, sondern bildet umgekehrt den ursprünglichen Ausgangspunkt für das Suchen nach einem solchen objektiven Zusammenhang. Sie bildet zugleich den Ausgangspunkt für die Auffassung aller »Reize« als »von außen her« kommend. Diese Auffassung lebt auch in dem einfühlungsmäßigen Erfassen eines Reizvorgangs bei einem psychischen Individuum, das selbst einer solchen Auffassung nicht fähig ist. Ihm selbst schreiben wir nur das pure sinnliche Erlebnis zu, aber wir betrachten es als von außen her bedingt, als hervorgerufen durch ein äußeres Objekt, das wir evtl. mit wahrnehmen.

So haben wir als erstes festgestellt, daß es sinnliche Erlebnisse, und zwar von der Außenwelt hervorgerufene gibt, in denen keine geistige Funktion waltet. Als nächstes müssen wir zu verstehen suchen, was »Reaktion« auf einen »Reiz« ist, bzw. welche Reaktionen auf

solche Reize möglich sind. Wenn ich, von einem Lichtschein »geblendet«, die Augen schließe oder den Kopf abwende, so geschieht das in der Regel »rein reflektorisch«, wie man zu sagen pflegt. Was dieses »rein reflektorisch« bedeutet, ist noch zu untersuchen. Es heißt zunächst – und damit können wir uns durchaus einverstanden erklären – daß die Bewegung nicht als zweckbewußte Handlung aus der Wahrnehmung des Lichtscheins und der Erkenntnis, daß die Blendung von ihm herrührt, hervorgeht. Sie ist auch möglich, wenn der Lichtschein gar nicht wahrgenommen, wenn nur der Reiz empfunden ist. Das »rein reflektorisch« besagt aber im Munde des Naturwissenschaftlers mehr. Wenn Bethe den Nachweis führen will, daß die wirbellosen Tiere sämtlich bloße »Reflexmaschinen« seien, so soll damit zugleich gezeigt werden, daß hier von einem psychischen Leben gar nicht die Rede sein könne. Alle Betätigungen dieser Individuen sollen sich restlos in eine Reihe von mechanischen evtl. chemischen – jedenfalls rein physischen – Vorgängen auflösen lassen. Faßt man »Reflex« auf diese Weise, so wird der Sinn von »Reiz« und »Reaktion« damit völlig aufgehoben. Reaktion ist allemal die »Antwort« eines in sich beschlossenen Eigenseins auf einen äußeren Eingriff. »Antwort« ist dabei nicht im Sinne geistiger Spontaneität gemeint, sondern als ein im inneren Sein des »gereizten« Individuums gründendes Verhalten. Reiz und Reaktion sind immer Spiel und Gegenspiel, von verschiedenen Zentren ausgehend, sie ordnen sich nicht einer einzigen Geschehensreihe ein wie Ursache und Wirkung. Will man »Reflexe« als rein physische Vorgänge im Körper lebender Individuen nehmen, so muß man Reflexe und Reaktionen durchaus scheiden. Eine »Rückführung« von Reaktionen auf Reflexe im Sinne rein mechanischer oder chemischer Vorgänge ist prinzipiell unmöglich. Es kann sich im einzelnen Fall herausstellen, daß etwas, was man für eine Reaktion gehalten hat, in Wahrheit keine ist. Niemals aber kann es gelingen zu zeigen, daß Reaktionen überhaupt nichts anderes sind als Reflexe.[1])

1) Da sehr vieles, was unter dem Titel »Reflex« bekannt ist, als Reaktion in unserem Sinne angesprochen werden muß, wird es gut sein, den Terminus Reflex nicht für das rein mechanisch Erklärbare festzulegen. In diesem Punkte ist Bethes Kritiker E. Wasmann ihm zu weit entgegengekommen (Die psychischen Fähigkeiten der Ameisen, Stuttgart 1909). Er betont sehr richtig, daß Bethe das weite Gebiet des Instinktiven übersehen hat, das zwischen Intelligenz und physischer Reflextätigkeit liegt. Aber in der Entgegensetzung von »Instinktivem« und »Reflektorischem« faßt er das Gebiet des rein mechanisch bzw. physisch Erklärbaren zu weit.



Im Gebiet der Reaktionen selbst ist nun eine grundsätzliche Scheidung zu machen. Es gibt lebende Organismen und Lebensvorgänge, bei denen nichts Psychisches mit im Spiel ist. Von allem spezifisch Leiblichen aber gilt bereits, daß es eine psychische Seite hat. Es ist, wenn auch nicht immer von Psychischem geleitet, so doch gespürt oder mindestens spürbar und damit zugleich vom Psychischen beeinflußbar. Jede Leibesbewegung ist mit einer Änderung im Empfindungsbestande verbunden und kann durch eine Empfindung bzw. ein sinnliches Gefühl ausgelöst sein oder, falls sie auf rein mechanischem Wege eingeleitet wurde, (als »passive« Bewegung) auf die Empfindungen hin, die sie hervorruft, in ihrem rein mechanischen Ablauf gehemmt werden.

In unserem Zusammenhange kommt es weniger auf die Abgrenzung der psychischen Reaktionen nach »unten« hin an – gegen die rein mechanischen oder die reinen Lebensvorgänge –, als auf die Frage, welche Reaktionen ohne Mitwirkung einer geistigen Tätigkeit möglich sind. Bewegungen können rein empfindungsmäßig ausgelöst sein. Aber können wir solche Bewegungen in Beziehung bringen zu dem Objekt, von dem der »Reiz« ausgeht? Objektiv liegt natürlich ein Zweckzusammenhang vor, wenn ich vom Lichtschein geblendet die Augen schließe: die Bewegung »dient dazu«, mich vor dem Geblendetwerden zu schützen. Aber der Zweck ist der »instinktiven« Bewegung nicht immanent, es lebt darin kein Abzielen auf oder gegen das Reizobjekt, das ja als solches gar nicht aufgefaßt war. Auf diese Weise ist wohl auch eine Betätigung an Gegenständen möglich, ohne daß eine Gegenstandserfassung vorliegt: wenn der Säugling den Finger ergreift und festhält, den man ihm hinstreckt, sowie bei gewissen tierischen Spielen oder auch zweckmäßigen Leistungen haben wir eine Reihe von Tätigkeiten, die alle ihre psychische Seite haben, aber keinerlei geistiges Tun einschließen. Überall dagegen, wo eine zielgerichtete Tätigkeit vorliegt – Abwehr einer Gefahr mit der spezifischen Richtung dagegen, Belauern einer Beute u. dgl. –, da ist auch eine echte Auffassung dessen, worauf oder wogegen sich die Tätigkeit richtet, vorausgesetzt: im »Reiz« wie in der »Reaktion« walten hier geistige Funktionen. Man könnte danach im Tierreich sehr weitgehend »niedere« geistige Funktionen annehmen, ohne den Tieren das zuzuschreiben, was Wasmann unter dem Titel »Intelligenz« zusammenfaßt und ihnen wohl mit Recht samt und sonders abspricht: die Fähigkeit des abstrakten Denkens und logischen Schließens; man wird m. E. weiter gehen müssen und

den ganzen Umkreis der »freien Geistigkeit«, d. h. alles das, was wir als »willentliche« Akte charakterisierten, prinzipiell aus dem Bereich des tierischen Seelenlebens auszuschließen haben. Im einzelnen Falle die Grenze zu ziehen und festzustellen, wo geistige Funktionen und wo ein bloßes Reagieren auf sinnliche Reize vorliegt – das muß dem empirischen Forscher, dem Zoologen und vergleichenden Psychologen überlassen bleiben, der das nötige Beobachtungsmaterial zur Verfügung hat.

Wir gehen nun zu den Fragen über, die für unser Thema von Wichtigkeit sind. Zunächst: gibt es ein Berührtwerden von fremdem psychischen Leben und ein Reagieren darauf nach Art der Reaktion auf sinnliche Reize, ohne Mitwirken einer geistigen Funktion? Es scheint, als hätten wir etwas derart in den Vorgängen, die man als »unwillkürliche« oder »instinktive« Nachahmung bezeichnet. Es wird unter diesem Titel allerdings Verschiedenes zusammengefaßt, was getrennt untersucht werden muß: 1. das Mitmachen von fremden Bewegungen, die nicht den Wert von Ausdruckserscheinungen haben; 2. das Mitmachen von fremden Ausdruckserscheinungen; 3. das Ergriffenwerden von fremden psychischen Zuständen, das mit einem Nachahmen der Ausdruckserscheinungen, in denen sie sich kundgeben, verbunden ist.

Den ersten Fall veranschaulicht uns die Herde, die dem Leittier folgt oder überhaupt die Bewegungen nachahmt, die ein Tier zunächst von sich aus ausführt. Zur Analyse wollen wir versuchen, Fälle heranzuziehen, in denen wir selbst in analoger Weise von fremdem Verhalten »geleitet« werden. Verschiedenes kommt dabei in Betracht. Wenn von spielenden Kindern eines ein »Kunststück«, einen Sprung o. dgl. vormacht, und die anderen es ihm nachtun, so erweckt das Bild der fremden Bewegung das Streben, sie selbst auszuführen, und dieses Streben setzt sich in ein Tun um. Es handelt sich hier um Verhältnisse, die ins Gebiet der verständlichen Motivation gehören. Halten wir daneben das berühmte Akrobatenbeispiel von Th. Lipps: der Akrobat auf der Bühne führt seine Künste vor, und der Zuschauer ahmt alle seine Bewegungen »innerlich«, z. T. aber auch äußerlich nach. Die Verhältnisse liegen offenbar hier anders als bei dem anderen Beispiel. In beiden Fällen liegt eine Wahrnehmung der fremden Bewegung vor, und zwar eine aufmerksame mit spezifischer Richtung auf dieses Gegenständliche. Aber die nachahmende Bewegung ist hier nicht wie dort Ziel eines durch die Wahrnehmung ausgelösten Strebens (es kann wohl

gelegentlich auch nebenher ein solches Streben auftreten, das gehört aber nicht zum typischen Verlauf, wie er uns vorschwebt), sie ist keine spontane Nachbildung des wahrgenommenen Vorbildes, sondern ein triebhaftes Tun, das wohl objektiv das wahrgenommene Tun nachbildet; aber im nachahmenden Tun selbst wird dieses nicht als nachahmendes erlebt. Dieses triebhafte Tun ist kein »unbewußtes« — wenn wir »Bewußtsein« in der früher festgelegten spezifischen Bedeutung eines konstitutiven Moments der Erlebnisse nehmen —, sondern bewußt wie jedes Erlebnis. Wenn man sagt, daß es »nicht zum Bewußtsein kommt« oder »erst nachträglich zum Bewußtsein kommt«, so kann dies nur den Sinn haben, daß es erst nachträglich bemerkt und als das, was es ist, aufgefaßt wird. In solcher nachträglichen Betrachtung kann dann auch der Zusammenhang mit dem sogenannten »Vorbild« aufgedeckt werden. Es fragt sich nun, welcher Art dieser ursprüngliche Zusammenhang ist. Ist die triebhafte oder »instinktive« Nachahmung, die eigentlich keine Nachahmung ist, durch die aufmerksame Wahrnehmung der fremden Bewegung, mit der sie Hand in Hand geht, ausgelöst? Ich möchte diese Frage verneinen. Es scheint mir, daß die Verhältnisse hier analog liegen, wie bei dem wahrgenommenen Lichtschein und dem zugleich empfundenen Lichtreiz, der mich »zur Abwehr« die Augen schließen läßt. Ich empfange von der Bewegung, die ich wahrnehme, einen »Eindruck«, der als »Reiz« die nachahmende Bewegung auslöst. Und ich kann einen solchen Eindruck auch empfangen, ohne daß die entsprechende Wahrnehmung stattfindet. Die Wahrnehmung und das evtl. dadurch motivierte zielgerichtete Streben sind geistige Funktionen. Der Eindruck und das durch ihn ausgelöste triebhafte Tun sind ungeistiger Natur. Welchem Typus das Tierbeispiel zuzuweisen ist, von dem wir ausgingen, möchte ich dahingestellt lassen. Es genügt für uns zu wissen, daß es eine Beeinflussung eines psychischen Individuums durch das Verhalten eines anderen gibt, die keine geistige Funktion erfordert.

Es muß nun untersucht werden, wie es in den anderen Fällen steht, die wir zur Diskussion stellten: der Nachahmung von Ausdruckserscheinungen mit oder ohne gleichzeitige »psychische Ansteckung«. Zunächst können wir soviel sagen: wenn eine Nachahmung von Ausdruckserscheinungen stattfindet, ohne daß ihre Bedeutung erfaßt ist — das ist etwa der Fall bei Kindern, die das ihnen unverständliche erregte Mienenspiel von Erwachsenen mitmachen —, so ist die Sachlage keine andere als die vorher be-

sprochene. Werden die Ausdruckserscheinungen verstanden **und** nachgeahmt, ohne daß sich den Nachahmenden die entsprechenden psychischen Zuständlichkeiten mitteilen, so dürfen wir wohl sagen, daß **neben** der verständnisvollen Betrachtung der fremden Miene oder Gebärde die Auslösung der Nachahmung durch den »Reiz«, der von ihr ausgeht, einhergeht. — Eine weitere Frage ist die, ob eine Übertragung der psychischen Zuständlichkeiten ohne Verständnis der Ausdruckserscheinungen, in denen sie sich ausspricht, möglich und wie sie zu deuten ist. Es wären dies die Fälle, die man wohl unter dem Titel »verständnisfreie Ansteckung« zunächst im Auge hat. Ein Beispiel dafür hätten wir an einem Kinde, das durch das Lachen oder Weinen eines andern zum Lachen oder Weinen gebracht und zugleich von Lustigkeit oder Betrübnis erfüllt würde, ohne zu erfassen, daß das andere, von dem die Ansteckung ausgeht, lustig oder traurig ist. Ehe wir entscheiden, ob dergleichen möglich ist, müssen wir zwei Möglichkeiten bedenken, mit denen die in Frage stehende leicht verwechselt werden kann: das bereits erwähnte **bloße** Mitmachen der Ausdruckserscheinungen, des Lachens und Weinens wird natürlich häufig vom Beobachter als Ausdruck der entsprechenden Zuständlichkeiten genommen werden, auch wenn sie tatsächlich nicht vorhanden sind. Andererseits ist man versucht, von »Verständnislosigkeit« zu sprechen, wo das »angesteckte« Individuum nur nicht die volle Bedeutung der Zuständlichkeit, von der es ergriffen ist, ermessen kann. Wenn ein Kind weint, weil es seine Mutter weinen sieht, so mag es **das** Leid, um das es sich handelt, nicht nachfühlen können, d. h. kein Verständnis für seine Motivationsgrundlagen haben; es ist aber sehr wohl möglich, daß es die Tränen als Ausdruck des Leides »versteht« und von dem Vorhandensein des Leides, von dem es ergriffen wird, Kenntnis nimmt. Die Gefahr solcher Verwechslungen im einzelnen Falle zugegeben, müssen wir doch an der **prinzipiellen** Möglichkeit einer »verständnisfreien« Ansteckung festhalten. Wenn wir in eine depressive Stimmung geraten, ohne zu wissen, »wie wir dazu kommen«, und erst nachträglich evtl. die seelische Verfassung unserer Umgebung gewahren, die den Herd der Ansteckung bildete, so haben wir den Typus einer verständnisfreien Ansteckung. — Das Ergriffenwerden von einer fremden psychischen Zuständlichkeit ist eine andere Art der Reaktion auf einen empfangenen Eindruck, als wir sie bisher kennen lernten. Diese Zuständlichkeit wird ja nicht »vollzogen« wie das Tun, das in der Nachahmung liegt, sondern ergreift von dem emp-

fänglichen Subjekt Besitz, greift von einem Individuum auf das andere über. Es ist die Frage, ob dieses Übergreifen daran gebunden ist, daß das angesteckte Individuum einen Eindruck von der fremden Ausdruckserscheinung empfängt. Keinesfalls ist das Ergriffenwerden von der psychischen Zuständlichkeit Antwort auf den Reiz, den die bloße äußere Erscheinung ausübt, in der sie sich ausspricht. Doch ist es wohl nicht möglich, daß eine psychische Zuständlichkeit übergreift, ohne sich irgendwie zu »äußern«. Es muß nur dieser äußeren Erscheinung etwas anhaften, was *mehr* ist als äußere Erscheinung und in den anderen Individuen einen Eindruck erweckt, der sich in die entsprechende Zuständlichkeit selbst umsetzt. — Was die Nachahmung der fremden Ausdruckserscheinung im Falle der Ansteckung durch die ausgedrückte Zuständlichkeit angeht, so kann sie neben der Ansteckung einhergehen als selbständige Reaktion auf den Reiz, der von der fremden Ausdruckserscheinung ausgeht; es ist aber auch möglich, daß sie aus der Zuständlichkeit, die durch Ansteckung erworben wurde, als *ihr* Ausdruck hervorgeht: in diesem Fall liegt eigentlich keine Nachahmung mehr vor, sondern ein echter ursprünglicher Ausdruck. Das *Verständnis* fremder Ausdruckserscheinungen steht unabhängig neben der Ansteckung. Es ist Verständnis möglich ohne Ansteckung, es kann aber auch neben dem Akt des Verstehens ein Prozeß der Ansteckung einhergehen. Während der Ausgangspunkt für die Ansteckung der Eindruck ist, den ein Individuum von einer fremden Ausdruckserscheinung und der zugehörigen Zuständlichkeit empfängt, besteht das Verständnis darin, daß die äußere Erscheinung als Ausdruck der inneren Zuständlichkeit aufgefaßt oder doch mittels der äußeren Erscheinung erfaßt wird (was möglich ist, ohne daß ein geistiger Blick auf der äußeren Erscheinung ruht); keinesfalls ist es ohne eine geistige Funktion denkbar. Psychische Ansteckung dagegen ist auch möglich, wo kein geistiges Leben vorliegt.

Im Gegensatz zum Ergriffenwerden durch fremde innere Zuständlichkeiten sind die Stellungnahmen, die wir gelegentlich auch als »Antwortreaktionen« bezeichnen — Vertrauen, Dankbarkeit, Zuneigung u. dgl. —, ebenso wie alles echte Nach- und Mitfühlen fremder Erlebnisse nur auf Grund eines Erfassens dieser Erlebnisse möglich. Wie wir es früher bei den zielgerichteten Tätigkeiten sahen, so ist auch hier »Reiz« wie »Reaktion« ein geistiges Tun.

Die letzten Betrachtungen haben uns gelehrt, daß es Einwirkungen eines psychischen Individuums auf ein anderes gibt, ohne



daß irgendwelche geistige Funktion im Spiele ist. Was dadurch ermöglicht wird, ist eine Abwandlung des Verhaltens eines Individuums unter dem Einfluß eines andern, eine Gleichförmigkeit im Verhalten einer Reihe von Individuen, die sich gegenseitig beeinflussen, schließlich ein Ineinandergreifen von Tätigkeiten verschiedener Individuen, das objektiv einem Zwecke dient. Nicht möglich ist ohne geistige Aktivität ein Stellungnehmen der Individuen zueinander, eine Verständigung und damit ein planmäßiges Zusammenwirken, endlich ein gemeinsames Verhalten im echten Sinne. Zur Gemeinsamkeit des Verhaltens gehört ein Erleben als gemeinsames, und dieses »Erleben als« ist selbst eine geistige Funktion.

Zu erörtern ist noch, ob und wie weit die übergreifenden psychischen Zusammenhänge als kausale anzusehen sind. Das Verhältnis von »Reiz« und »Reaktion«, wie wir es allgemein charakterisierten, ist kein kausales. Es hat weder in den physischen Kausalverhältnissen, noch in den psychischen, die wir im Rahmen der Individualität kennen lernten, ein Analogon. Es kann aber mit diesem Reiz-Reaktions-Verhältnis ein kausales Moment verbunden sein, und speziell beim Übergreifen psychischer Zuständlichkeiten ist immer ein kausaler Faktor mit im Spiel. Wenn eine fremde Bewegung nachgeahmt wird, so ist die Auslösung der Nachahmung kein kausaler Vorgang, aber der Bewegung kann ein »Charakter« der Frische oder Mattigkeit usw. anhaften, der sich im Vollzug der Nachahmung dem Nachahmenden selbst mitteilt. Indem wir als den Ausgangspunkt dieser kausalen Beeinflussung den »Charakter« der Bewegung bezeichneten, wollten wir andeuten, daß es sich nicht um eine Kraftzufuhr oder -entziehung von dem fremden Individuum her handelt.[1]) Diesem wird keine Kraft entzogen oder zugeführt, wenn andere Individuen, die sein Verhalten nachahmen, dadurch »neu belebt« oder in ihrem Lebensgefühl herabgestimmt werden. Nicht anders steht es bei der Übertragung innerer Zuständlichkeiten. Auch sie haben, wie wir wissen, ihre »kausale Seite«. Sie haben einmal die spezifische »Lebensfärbung«, die dem Stande der Lebenskraft des erlebenden Individuums entspricht, und sie sind außerdem ihrem Inhalt nach dazu angetan, in dem erlebenden Individuum Kräfte zu erzeugen oder zu vernichten. Wenn eine Zuständlichkeit durch Über-

1) Solche Charaktere gehören zu den »objektiven« Lebensphänomenen bzw. Quellen der Lebenskraft, von denen an einer späteren Stelle die Rede sein wird. (Vgl. S. 192ff.)

tragung von einem Individuum auf das andere übergreift, so teilt sich diesem auch die ihr anhaftende Lebensfärbung mit, ohne daß eine entsprechende Kraftzufuhr erfolgte. (Die Ansteckung ist demnach geeignet, Täuschungen über den Stand der eigenen Lebenskraft hervorzurufen.) Geht außerdem von dem Gehalt einer auf dem Wege der Ansteckung eingedrungenen Zuständlichkeit – etwa einer Freude – eine belebende Wirkung aus, so ist das nicht mehr bloß ein trügliches Lebensphänomen, sondern eine wirkliche Zuführung von Kraft; aber diese Kraft entstammt wiederum nicht dem fremden Individuum, sondern dem Gehalt dank dem ihm eigenen spezifischen Lebenscharakter.[1])

Wir sehen also, daß mit Hilfe der Ansteckung der Ablauf des kausalen Geschehens innerhalb eines Individuums modifiziert werden kann. Es entsteht aber auf diesem Wege kein einheitlicher Zusammenhang des psychischen Geschehens analog dem Kausalzusammenhang der materiellen Natur. Damit ein solcher Zusammenhang erwachsen könne, damit eine Lebenskraft eine Mehrheit von Individuen speisen könne, ist eine spontane Hingabe der Individuen aneinander nötig: ein Sich-öffnen oder Geöffnet-sein für einander, das über die Empfänglichkeit für »Eindrücke«, welche zur »Ansteckung« nötig ist, hinausgeht und geistiger Natur ist. So kommen wir zu dem Ergebnis, daß eine Beeinflussung psychischer Individuen durch einander und ein gruppenweises Auftreten und Zusammenwirken möglich ist, das sie für die äußere Betrachtung zur Einheit einer Gegenständlichkeit verwachsen läßt, ohne ihren monadischem Charakter aufzuheben. Echte überindividuelle psychische Realitäten aber können nur aus geistigen Individuen erwachsen, nur kraft geistiger Funktionen.

Wo kausale Einwirkung stattfindet, wo ein Subjekt das andere mit sich fortreißt und dieses sich von jenem getragen fühlt (wobei es evtl., dem S i n n e s gehalt der geistigen Tätigkeit nach, selbst die Leitung haben kann), da stellt sich eine Gemeinsamkeit des Lebensgefühls her, »unser« gemeinsames Tun geht frisch vorwärts und die Frische, als von dem einen ausgehend und nun beide erfüllend er-

1) Bei der sich steigernden Wirkung, die man als Charakteristikum der »Massenansteckung« ansieht, spielen beide Faktoren eine Rolle: Die Lebensfärbung einer Zuständlichkeit überträgt sich von einem Individuum auf das andere, sie kann sich aber nun in diesem steigern, indem der Gehalt des betreffenden Erlebnisses in dem neuen Individuum eine höhere Wirksamkeit entfaltet (entsprechend seiner eigenen höheren Lebenskraft), und kann sich nun in der gesteigerten Form rückwärts auf das erste Individuum übertragen usf.



lebt, wird zur Bekundung einer Kraft, an der beide zehren, die ihr gemeinsames Eigentum ist.

Daß hier kausale Verhältnisse vorliegen, können wir auch daran sehen, daß die »Rückwirkung« eintritt, die wir als charakteristisch für sie erkannt haben. Wenn ich den andern mit fortreißen muß, wenn sein geistiges Tun durch meine Kraft mit genährt wird, so bedeutet das für mich einen gesteigerten Kraftverbrauch im Vergleich zur einsamen Geistestätigkeit, ich spüre den Widerstand, den mir die fremde Müdigkeit entgegenstellt; evtl. gelingt es mir auch gar nicht, ihn zu überwinden, meine Kraft erlahmt, und anstatt daß meine Frische ihn fortreißt, werde ich von seiner Müdigkeit ergriffen. Dieses echte übergreifende Kausalgeschehen ist nur möglich bei einer Einstellung der Individuen aufeinander, die zu bloßer Ansteckung nicht erforderlich und bei ungeistigen Individuen gar nicht möglich ist.

Gleichgültig nun, woher die Kräfte stammen und worauf sie verbraucht werden, es besteht jedenfalls für die Glieder der Gemeinschaft ein gemeinsamer Kraftvorrat, den sie aufbauen helfen und aus dem sie zehren. Es ergibt sich daraus von selbst, daß auch im Erlebnisstrom der Gemeinschaft kausale Phänomene auftreten werden – was etwas Neues bedeutet gegenüber dem Übergreifen von Lebenszuständen von einem Subjekt auf das andere, das wir bisher betrachteten, und dem dadurch bedingten Erwachsen überindividueller Lebenszustände. Je nach dem Stande der Lebensgefühle bzw. der in ihnen sich bekundenden Lebenskraft — so sahen wir bei der Betrachtung des Individuums – wechseln Rhythmus und Färbung des gesamten Erlebens; das psychische Geschehen ist Umsetzung von Lebenskraft in aktuelles Erleben. Das wiederholt sich im Leben der Gemeinschaft. Auch hier wechseln beständig Frische und Mattigkeit, Abspannung und fieberhafte Erregung und mit ihnen ändert sich der Rhythmus des ganzen Gemeinschaftserlebens und die »Lebensfärbung« seiner Gehalte. Das Lebensgefühl der französischen »Gesellschaft« vor Ausbruch der großen Revolution war das der fieberhaften Überwachheit, in der das letzte helle Aufflammen einer erlöschenden Lebenskraft zum Ausdruck kommt. Mit ihr geht Hand in Hand eine übersteigerte Intensität des Erlebens, eine nervöse Empfänglichkeit für alle Gehalte, die in einen trügerischen Glanz getaucht sind, und schließlich – im einzelnen Glied der Gemeinschaft – eine ungewöhnlich hohe Bewußtheit, die zum Übergang in eine Reflexion auf das Gemeinschaftserlebnis neigt. Notwendig folgt auf solchen Fieberzustand der Rückschlag: das Umschlagen der Fastnachts- in

Aschermittwochstimmung und das dadurch bewirkte Versagen aller Aktivität.

Es muß für die Lebensgefühle und ihre Wirkungen auf den gesamten Abfluß des Gemeinschaftslebens betont werden, was wir von den anderen Gemeinschaftserlebnissen feststellten: daß sie keine Summe von Einzelerlebnissen und Einzelwirkungen sind, sondern sich aus diesen und über ihnen als etwas Neues und Eigenes erheben. Das Lebensgefühl des einzelnen, der der Gemeinschaft angehört, kann ein ganz andersartiges sein als das der Gemeinschaft, an dem er doch teil hat. Der einzelne kann sich auf der Höhe seiner Kraft und zugleich als Angehöriger eines sterbenden Volkes fühlen. Das Gefühl der Frische und das des Niedergangs werden in ihm nicht ganz getrennt nebeneinder stehen; je nachdem er mehr seinem persönlichen oder dem Gemeinschaftsleben hingegeben ist, wird das eine oder das andere in ihm überwiegen und durch das entgegengesetzte nur mehr oder minder gefärbt sein. Solche Spaltung könnte nicht eintreten, wenn das Individuum ganz und ungeteilt als Glied der Gemeinschaft lebte. Es könnte dann evtl. mit seinem Lebensgefühl das der Gemeinschaft nicht voll umspannen, aber es könnte sich nicht in direktem Gegensatz dazu befinden. Andererseits müßte das, was er in sich selbst an Kraft und Frische fühlt, ohne Abstrich dem Gemeinschaftsleben zugute kommen. Wo aber das Individuum nur einen Teil seiner Kräfte für das Gemeinschaftsleben bereit stellt und wiederum auch nicht allen Einflüssen, die von der Gemeinschaft ausgehen, zugänglich ist, da müssen sich die eigenen Kräfte und die der Gemeinschaft ebenso wie ihre erlebnismäßigen Bekundungen mannigfach in ihm kreuzen. Hier wie bei den überindividuellen Motivationen werden wir erst ein tieferes Verständnis gewinnen, wenn wir die Gemeinschaft als Realität betrachten und ihren Aufbau erforschen. Die Untersuchung der kausalen Verhältnisse hat uns ja schon zu solcher Betrachtungsweise herangeführt; wir wollen sie aber vorläufig noch nicht weiter verfolgen, sondern erst noch die Möglichkeit einer überindividuellen Willenswirkung untersuchen.

d) Willenswirkung. Unter Willenswirkung verstanden wir, daß das Subjekt eine Handlung ins Werk setzt, indem es die von den Motiven ausgelöste Willensstellungnahme in ein Tun übergehen läßt oder diesem die Triebkräfte, deren die Willensstellungnahme evtl. ermangelt, aus seinem freien Vorsatz heraus zuführt. Zur Veranschaulichung der zweiten Möglichkeit: Ein Problem steht in seiner ganzen Gewichtigkeit vor mir und fordert von mir eine angespannte intellek-



tuelle Tätigkeit, um zu seiner Lösung zu gelangen. Aber es findet mich nicht frisch genug, um in mir die gebührende Willensstellungnahme auszulösen, die sich ohne weiteres in das erforderliche Tun umzusetzen vermag. Doch auf Grund der erkannten (wiewohl nicht lebendig gefühlten) Dringlichkeit des Problems entschließe ich mich zu der Arbeit und führe sie evtl. in ständigem Kampf gegen meine Müdigkeit, den Ausdruck der »widerstrebenden Natur«, durch.

Wir fragen nun, ob die Einheit einer Willenshandlung sich auf eine Mehrheit von Subjekten verteilen kann, etwa in der Form, daß ich ein Willensmotiv und die zugehörige Willensstellungnahme voll erlebe, die Handlung aber »durch einen anderen« vollbringe. Ich fühle z. B. den Wunsch, meine Freunde wiederzusehen, entschließe mich, sie für den Abend zu mir zu bitten, sende ihnen die Einladung durch Boten zu, und sie kommen. Willensziel ist die Zusammenkunft mit den Freunden, an seiner Realisierung arbeiten alle Beteiligten zusammen. Wenn die Freunde mir dabei helfen, indem sie meiner Einladung Folge leisten, so braucht der Fall nicht anders zu liegen als beim Übergreifen der Motivationen, das wir früher allgemein besprachen. Das, was ich als erstrebenswert für sie hinstelle, wird auch für sie zum Willensziel, zu dessen Erreichung sie beitragen. Bei dem kausalen Faktor, der außer dem Sinnesgehalt für das Zustandekommen des Motivationsverlaufs mitspricht, kommen verschiedene Möglichkeiten in Betracht: es kann den anderen — wie mir selbst — vom Motiv her die Triebkraft zuströmen, die sich ins Wollen und Handeln umsetzt. Es kann aber auch sein, daß die Triebkraft des Motivs und die eigene innere Lebendigkeit bei ihnen nicht ausreicht, um sie »in Bewegung zu setzen«, sondern daß die Lebhaftigkeit meines Wünschens und Wollens, die aus meinen Worten spricht, für sie erst den Impuls gibt, der ihr Tun einleitet. Hier erwächst keine gemeinsame Willensstellungnahme (wie in dem Fall, wo das Motiv selbst zum Handeln treibt), sondern die anderen werden durch mein Wollen gelenkt, ich handle durch sie. Noch schärfer kommt das in meinem Verhältnis zu dem Boten zum Ausdruck. Für ihn fällt die Triebkraft meines Willensziels (das er evtl. gar nicht kennt) ganz fort. An seine Stelle kann ein anderes Motiv treten: der Wunsch oder die Verpflichtung, mir behilflich zu sein. Dieses stellt dann die Triebkraft bereit, die durch meinen Willen gelenkt werden muß, weil das Motiv in sich ergänzungsbedürftig ist, seinem Sinne nach nicht ausreicht, um eine Handlung einzuleiten. Mein »Diener« hat die ständige Funktion, Instrument meines Willens zu sein. Seine



Kraft steht zu meiner Verfügung und bedarf nur eines richtunggebenden Hinweises, um in Bewegung gesetzt zu werden. Den Sinnzusammenhang, in den sein Tun hineingestellt ist, braucht er nicht ganz zu durchschauen; nur so viel muß ihm jeweils davon mitgeteilt werden, als nötig ist, um dem Tun eine Richtung zu geben. Aber auch das, was er vom Sinn seines Tuns erfaßt, kann ihn kalt lassen und braucht ihn nicht anzutreiben, weil sein Tun ja von andersher unterhalten wird. Wenn nun die fremde Kraft, die mir für meine Zwecke zur Verfügung steht, nicht ausreicht für das Tun, das ich in Gang bringen will, so kann ich sie ersetzen oder ergänzen durch den belebenden Einfluß, den ich — etwa durch den Ton meines Befehls — auf ihn auszuüben vermag. Er ist dann in doppeltem Sinne von mir abhängig: ich weise seinem Tun die Richtung an und speise es zugleich mit meiner Kraft.

Für die Konstitution überindividueller Erlebniseinheiten kommen alle diese Formen des Zusammenwirkens in Betracht. Wenn eine Mehrheit von Subjekten von e i n e m Willensziel erfüllt ist, so entsteht e i n e gemeinschaftliche Willensstellungnahme und e i n e Handlung, gleichgültig ob alle »dasselbe« tun, oder ob sie verschiedene Teilhandlungen zur Realisierung des gemeinsamen Ziels ausführen. Wo bei dem einen oder andern die Kraft zur Willensstellungnahme versagt, da kann aus der gemeinsamen Kraftquelle Ersatz dafür eintreten oder es kann doch der V o r s a t z ein gemeinsamer sein, und die Einheit der Willenshandlung braucht dadurch nicht durchbrochen zu werden. Aber auch, wo Stellungnahme und ausführendes Tun auf verschiedene Subjekte verteilt sind, kann die ganze Willenshandlung als einheitliches Gemeinschaftserlebnis erlebt sein. Indem sich mir meine Willensintention durch das fremde Tun erfüllt und der andere sein Tun als Erfüllung meiner Intention erlebt (auch dann, wenn ihm der letzte Sinn dieser Intention selbst nicht bekannt ist), wird die gesamte Handlung zu »unserer« gemeinsamen Sache, fühlen wir uns gewissermaßen als wollendes und ausführendes Glied einer Gemeinschaft.

Ein Moment scheint es allerdings in der Einheit der Willenshandlung zu geben, das auch beim Gemeinschafts-Erlebnis dem Individuum vorbehalten ist: ich meine den Impuls, das »fiat!«, mit dem jedes freie Tun eingeleitet wird. Auch wo ich den andren zu einer Handlung fortreiße, deren er von sich aus nicht fähig wäre, muß er doch — wofern überhaupt noch vom Tun oder Handeln die Rede sein soll — sich mit jenem »fiat!« meinem Einfluß hingeben.

In ihm konzentriert sich die Spontaneität, ohne die es kein Tun gibt und die im individuellen Ich verankert ist. Was kraft solcher Spontaneität erwächst (d. h. alle »freien Akte«), das mag ein Gemeinschafts-Erlebnis sein. Aber die Quellen, denen es sein Dasein verdankt, liegen im individuellen Ich, bzw. in einer Mehrheit von solchen. Wenn z. B. eine Parlamentsfraktion beschließt, in einer Frage einen bestimmten Standpunkt zu vertreten und ihre Redner nun diesen Beschluß zur Ausführung bringen, so wirkt das nach außen als einheitliche Aktion der Partei, und ebenso fühlt sich jeder einzelne als ausführendes Glied der Partei, als durch ihre Motive geleitet (auch wenn er sie nicht kennt oder mit seiner persönlichen Überzeugung vom Parteistandpunkt abweicht) und ihre Intention erfüllend. Aber was immer er als Glied der Partei, in ihrem Dienste und von ihr getrieben tut, das leitet er durch jenen Impuls ein, der seine eigenste Sache ist. Und wenn wir früher gesehen haben, daß dort, wo die Triebkräfte der Motive und die innere, »natürliche« Kraft des Individuums einer Handlung gegenüber versagen, der Wille aus sich selbst heraus die Kraft erzeugen kann, um das zu tun, was ihm als »geboten« vor Augen steht, so ist es wieder das individuelle Ich allein, das als solche letzte Kraftquelle in Frage kommt. Wenn eine Gemeinschaft versagt, wenn ihre Kraft erlahmt, so kann ihr nur von einem Individuum (natürlich auch von einer Mehrheit von Individuen) Rettung kommen, in ihm kann sich ihr ein neuer Kraftquell erschließen. Die Gemeinschaft als solche ist kein »freies« Subjekt, und sie ist darum auch nicht »verantwortlich« in dem Sinne wie Individuen es sind. Die letzte Verantwortung für ihre Handlungen tragen die Individuen, die sie in ihrem Namen ausführen. Und auch wenn sie im Dienste der Gemeinschaft etwas tun, was sie aus persönlichen Motiven heraus nicht tun würden, ruht auf ihnen die ganze Last der Verantwortung und sie haben nicht die Möglichkeit, sie auf die Gemeinschaft abzuwälzen. Das scheint in Widerspruch zu stehen mit der *Solidarität*, die wir für die Gemeinschaft in Anspruch nehmen und die eine *gemeinsame* Verantwortlichkeit einschließt. *Scheler* schildert das Verhältnis der Solidarität in folgenden Worten: Das Prinzip der Solidarität in Gutem und Bösem, Schuld und Verdienst, besagt, es gäbe neben und unabhängig der verschuldeten Schuld eines jeden Individuums (resp. der »selbstverdienten« Verdienste) noch eine Gesamtschuld und ein Gesamtverdienst, das nicht in die Summe jener ersten aufzurechnen sei und an denen jedes Individuum (in bestimmter, wechselnder Weise) teilhabe; es sei eben

daher jedes persönliche Individuum nicht nur für seine eigenen individuellen Akte, sondern auch für die aller anderen ursprünglich mitverantwortlich.[1]) Es ist die Frage, ob diese Ausführungen mit den unseren unvereinbar sind. Es wäre ja möglich zu sagen, daß jeder mitverantworlich ist für die Akte der anderen, ohne daß den anderen dadurch etwas von ihrer Verantwortlichkeit abgenommen würde und ohne daß man von einer Verantwortlichkeit der Gemeinschaft im selben Sinne wie von der der einzelnen sprechen könnte. Schuldhaft und verdienstvoll können allerdings auch die Akte der Gemeinschaft sein. Aber ob der einzelne daran teilhat oder sich ihnen versagt, das ist Sache seiner Freiheit und dafür hat er selbst einzustehen. Vorausgesetzt ist dabei allerdings, daß es sich um eine Gemeinschaft freier Personen — wir können auch einfach sagen: aus Personen, da zur Person Freiheit gehört – handelt. Diese Voraussetzung gerade fehlt bei Scheler. Die »Lebensgemeinschaften«, die er von den »Gesamtpersonen« trennt, sind keine Einheiten aus selbstverantwortlichen Personen, sondern der einzelne lebt hier primär in und mit der Gemeinschaft und ist zunächst nur mitverantwortlich. Ob die Scheidung von Gesamtpersonen und Lebensgemeinschaften, wie Scheler sie vornimmt, sich halten läßt, das werden wir erst prüfen können, wenn wir nun die Struktur der Gemeinschaft als einer bestimmt gearteten Realität untersuchen. Nur so viel möchten wir bemerken, daß in einer Gemeinschaft ohne irgendwelche Glieder, die frei aus sich heraus Akte vollziehen (wofern dergleichen überhaupt denkbar ist), von einer Verantwortlichkeit im strengen Sinne nicht gesprochen werden könnte, von einer Verantwortlichkeit der Gemeinschaft so wenig wie von der der einzelnen.[2])

## II. Gemeinschaft als Realität, ihre ontische Struktur.

### § 1. Die Gemeinschaft als Analogon einer individuellen Persönlichkeit.

Gemeinschaften treten uns in unserer Umwelt als Realitäten entgegen: Familien, Völker, Religionsgemeinschaften usw. Im täglichen Leben werden wir nur gelegentlich ihrer ansichtig; wir sind da vorwiegend auf individuelle Personen »eingestellt« und neigen

1) Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik II, Husserls Jahrbuch Bd. II, S. 374.

2) Vgl. hierzu die späteren Ausführungen § 4ee.

sogar dazu, ihnen als ihre Eigentümlichkeit zuzurechnen, was sie als Glieder einer Gemeinschaft kennzeichnet: ihre soziale Stellung u. dgl. Wir sehen wohl den einzelnen mit dem, was ihm »von Gemeinschafts wegen« zukommt, aber wir sehen nicht die Gemeinschaft, die hinter ihm steht. Aber es gibt Zeiten, in denen wir aus dieser Einstellung auf das Individuum herausgerissen werden, in denen die Gemeinschaften aus ihrer »Verborgenheit« hervortreten und gewaltsam unseren Blick auf sich lenken. Wenn z. B. zwei Völker in feindlichem Zusammenstoß aneinander geraten, dann erheben sie sich als einheitliche Gebilde vor unseren Blicken gleich individuellen Persönlichkeiten, der einzelne verschwindet in ihnen, und wo er uns beschäftigt, da tritt er uns als Glied der Gemeinschaft, eine ihrer Funktionen erfüllend, entgegen. Diese Einstellung, die den »friedlichen Bürger« nur ausnahmsweise aus seinem gewohnten Dasein aufschreckt, ist die »natürliche« für den Politiker großen Stils und den Historiker. Das »Leben«, mit dem sie es — handelnd oder betrachtend — zu tun haben, ist das Leben der Menschheit und der großen Gemeinschaften, in die sie sich gliedert. (Wenn »Geschichte« auch dem ursprünglichen Wortsinn nach nur das Geschehen überhaupt bezeichnet und wir darum von Naturgeschichte, Geschichte der Erde usw. sprechen können, so meinen wir doch, wenn wir von Geschichte schlechtweg sprechen, das Leben der Völker und die sich in ihm gestaltende Entwicklung der Menschheit, bzw. die Wissenschaft davon.)

Wir finden die Gemeinschaften »draußen im Leben« — wir finden sie aber auch in uns, indem wir als ihre Glieder leben. Welche Erfahrung die »frühere« ist — *πρὸς ἡμᾶς* und *τῇ φύσει* —, das ist fraglich. Wahrscheinlich wird die erkenntnistheoretische Untersuchung herausstellen, daß bei der Erkenntnis der Gemeinschaft wie bei der der individuellen Persönlichkeit »äußere« und »innere« Erfahrung ineinandergreifen. Hier lassen wir die erkenntnistheoretische Problematik ganz aus dem Spiel und suchen die Struktur der Gemeinschaft in ihren Grundzügen zu umreißen, ohne danach zu fragen, wie sie sich für uns aufbaut.

Unsere früheren Untersuchungen haben uns schon manche Hinweise geliefert, an die wir jetzt anknüpfen können. Wir wissen bereits, daß eine Gemeinschaft eine Mehrheit von Subjekten in sich vereinigt und selbst Träger eines Lebens ist, das sich mittels dieser Subjekte vollzieht. Wir wissen ferner, daß die Gemeinschaft über eine Lebenskraft verfügt, aus der ihr Erleben gespeist wird; daß

die Individuen zu dieser Kraftquelle Beiträge leisten und aus ihr gespeist werden, aber nicht mit aller ihnen zu Gebote stehenden Kraft als Glieder der Gemeinschaft zu leben brauchen. Im Erleben der Gemeinschaft tut sich ihr eine sinnhafte Welt auf. Wieder sind es die Individuen, deren geistiges Tun konstitutiv ist für die Welt der Gemeinschaft, und wiederum geht nicht alles, was ihrer individuellen Welt angehört, in die Gemeinschaftswelt mit ein.

Eine ganze Reihe von Problemen knüpft sich an diese vorläufigen Feststellungen: 1. Welche Rolle spielt die Lebenskraft in der Gesamtstruktur der Gemeinschaft? 2. Welche Konstituentien weist die Gemeinschaft außer der Lebenskraft auf? 3. Welches ist das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft? Jedes dieser Probleme wird sich wahrscheinlich noch in eine Reihe von Teilfragen gliedern lassen. Zunächst suchen wir uns den Zugang zu allen diesen Fragen dadurch zu erleichtern, daß wir uns die Struktur der Einzelpersönlichkeit vergegenwärtigen und sehen, ob sie uns als »Leitfaden« bei der Untersuchung der Gemeinschaft dienen kann.

In der Lebenskraft, die sich im Wechsel der Lebensgefühle und dem damit zusammenhängenden wechselnden Verlauf des Erlebens bekundet, haben wir die Wurzel der individuellen Psyche erkannt. Von dem Maß der vorhandenen Lebenskraft hängt die Zahl und die Entwicklungshöhe der psychischen Fähigkeiten und Eigenschaften ab, die ein Individuum in sich zur Entfaltung bringen kann. Je kraftvoller ein Individuum ist, desto mehr Fähigkeiten kann es zur Entwicklung bringen und desto höher kann die einzelne gesteigert werden, wobei aber – infolge der Abhängigkeit aller Fähigkeiten von der begrenzten Lebenskraft – die Steigerung der einen immer auf Kosten der anderen geschieht. Was nun die Fähigkeiten und Eigenschaften selbst anbelangt, so haben sie – abgesehen von dem, was sie an Kraft in sich aufnehmen und zu ihrer Entwicklung brauchen – noch einen anderen Bestand in sich. Sie erschöpfen sich nicht darin, Ausflüsse oder Abspaltungen der Lebenskraft zu sein. Die Lebenskraft ist eine, der Fähigkeiten aber sind viele. Das gilt nur mit einer Einschränkung: wir haben innerhalb der Lebenskraft eine Scheidung vornehmen müssen, der ein Schnitt durch den Gesamtbestand der psychischen Fähigkeiten entspricht: die Scheidung in sinnliche und geistige Lebenskraft und sinnliche und geistige Fähigkeiten. Die Ausbildung sinnlicher »Vermögen« ist von der sinnlichen Lebenskraft abhängig, die Ausbildung geistiger Fähigkeiten desgleichen, aber hier ist außerdem eine neue Kraftquelle erforderlich. Sowohl

in der sinnlichen als in der geistigen Sphäre läßt sich der eigentliche Inhalt der mannigfaltigen Fähigkeiten nicht aus der Lebenskraft ableiten, sondern weist auf ursprüngliche Anlagen der Psyche hin, die nur für ihre Entfaltung zu ausgebildeten Eigenschaften der Lebenskraft bedürfen. Es handelt sich um eine ursprüngliche Empfänglichkeit für Gehalte verschiedenster Art und eine ursprüngliche Befähigung für gewisse geistige Leistungen. Damit jemand in den Besitz einer künstlerischen Fähigkeit gelangen könne, muß er das nötige »Talent« haben, aber auch die geistige Kraft, die zur Ausbildung erforderlich ist — und diese ist für verschiedene Anlagen eine spezifisch verschiedene — und es muß sich schließlich die »Gelegenheit« finden, die das Talent weckt.

Was die geistige Kraft anlangt, so soll betont werden — um jedes Mißverständnis auszuschließen —, daß sie nicht mit Willenskraft zu verwechseln ist. Auch diese ist ja für die Frage der Ausbildung von Bedeutung. Ein Talent »verkommt«, wenn es dem damit Begabten an der »Energie« mangelt, sich zu den Leistungen zu zwingen, die zu seiner Ausbildung nötig sind. Aber diese Energie kann nicht ersetzen, was wir mit »geistiger Kraft« im Auge haben. Es kann jemand empfänglich sein für ästhetische Werte und auch reich an künstlerischen Ideen, wenn er aber an die Ausführung geht und mit aller Energie daran arbeitet, gelingt es ihm nicht, die Idee zu realisieren, weil im Schaffen der innere »Schwung« erlahmt — und das kann geschehen, wenn die sinnliche Lebenskraft ganz auf der Höhe und der Wille aufs schärfste angespannt ist. Andererseits kann der innere Schwung vorhanden sein, der für das schöpferische Tun erforderlich ist; er führt aber evtl. nicht zur Betätigung, weil ihm Triebe und Strebungen entgegenstehen, die willentlich niedergehalten werden müßten, damit die geistige Kraft dem Schaffen zuströmen könnte. Wenn hier die schöpferische Fähigkeit nicht zur Ausbildung gelangt, ist es auf ein Versagen des Willens zurückzuführen.

Was schließlich die »Gelegenheit« angeht, durch die das Talent geweckt werden muß, so müssen wir daran denken, daß wir die Ausbildung einer Fähigkeit als Bereitstellen von Lebenskraft für eine Betätigung in bestimmter Richtung anzusehen haben. Sie wird aber in eine bestimmte Bahn gelenkt durch aktuelle Erlebnisse der betreffenden Art (für die das Vorhandensein der entsprechenden ursprünglichen Anlage natürlich Voraussetzung ist), und diese Erlebnisse müssen irgendwie »ausgelöst« werden. Meine ästhetische Empfänglichkeit z. B. wird unentwickelt bleiben, wenn ich nicht mit

Werten in Berührung komme und sie ihnen gegenüber betätigen kann. Meine mathematische Begabung wird evtl. immer verborgen bleiben, wenn mir die Elemente der Mathematik unbekannt bleiben. Eine ganze Reihe von ursprünglichen Anlagen können so verkümmern, weil es an Gelegenheit zu ihrer Betätigung fehlt. Es scheint allerdings, als ob alle produktive Begabung sich irgendwie von selbst Bahn brechen müßte, als ob sie dort, wo die für ihre Entfaltung nötige geistige Kraft vorhanden ist, mit einem Schaffensdrang verbunden wäre, der sich triebhaft in ein Tun umsetzt, in dem er mehr oder minder adäquate Befriedigung findet. Aber die Entwicklung einer Anlage ist eine verschiedene, wenn sie auf günstige Verhältnisse trifft oder gar erkannt und in die rechten Bahnen gelenkt wird, als wenn sie nach irgendeinem Ausweg suchen muß, der dann oft von dem ihr gemäßen Entwicklungsgange abführt. So sind für die Gestaltung der Psyche eines Individuums außer seinen ursprünglichen Anlagen, seiner Lebenskraft und seinem Willen auch die »äußeren Umstände« mit verantwortlich zu machen, unter denen sein Leben verläuft. Von ihnen hängt es ab, in welche Richtung das aktuelle Leben gelenkt wird, und davon wiederum, in welche Bahnen die Lebenskraft einströmt, welchen Anlagen sie zur Ausbildung verhilft.

Diese Struktur der Psyche, wie wir sie bisher geschildert haben, hat einen letzten Kern noch unberücksichtigt gelassen. Ein psychophysisches Individuum, das sich als Einheit aus einem materiellen Leib und einer solchen Psyche darstellt, dürften wir nicht eine Person nennen in dem strengen Sinne, wie ihn etwa Scheler den Untersuchungen im II. Teil seiner Ethik zugrunde legt.[1] Die Person hat freilich »Leib und Seele«, aber dieses »Haben« hat eine besondere Bedeutung. Zur Person gehört es, aus einem »geistigen Zentrum« heraus zu leben (wie Scheler sagt). Aus einem Zentrum, das sich in Seele und Leib entfaltet und sie zu einem qualitativ Einheitlichen gestaltet, ohne daß der gesamte Leib und alles Psychische vom persönlichen Leben durchtränkt zu sein, die persönliche Note an sich zu tragen brauchte. Nicht jedes psychophysische Individuum hat ein

1) Jahrb. f. Philosophie u. phänomenologische Forschung, Bd. II, 1916. Dieses Werk eröffnet fundamentale Einsichten sowohl in die Struktur der individuellen Persönlichkeit als der Sozialität. Wenn ich mich ihm nicht ohne weiteres anschließen kann und sogar genötigt bin, mich in dieser Abhandlung verschiedentlich kritisch damit auseinanderzusetzen, so möchte ich doch ausdrücklich hervorheben, wieviel ich ihm verdanke.





solches Zentrum. Es ist also eine »unpersönliche« Psyche möglich. Dennoch ist es notwendig, dieses personale Zentrum zum Verständnis der Psyche mit heranzuziehen, weil es dort, wo es vorhanden ist, die Gestaltung der Psyche wesentlich bedingt.

§ 2. Die Lebenskraft der Gemeinschaft und ihre Quellen.

Es muß nun geprüft werden, wie weit die Struktur der Psyche, die wir für das Individuum kurz skizzierten, bei der Gemeinschaft wiederkehrt, wobei das, was wir soeben nur in flüchtigen Umrissen andeuteten, natürlich noch näher untersucht werden muß. Wir beschränken uns dabei hier wie dort rein auf die Psyche und lassen die Außenseite der »Persönlichkeit«, den Leib und das, was ihm bei der Gemeinschaft etwa entsprechen mag, unberücksichtigt. Es soll damit nicht gesagt werden, daß das Psychische ohne irgend eine physische Grundlage bestehen könne, die Zusammenhänge zwischen Seele, Leib und materieller Natur werden vielmehr als ein eigenes großes Problemgebiet angesehen, das besonderer Untersuchung vorbehalten werden muß und hier ausgeschaltet bleiben kann.

a) Die Lebenskraft als Gemeinschaftseigenschaft. Das erste, was uns näher beschäftigen soll, ist die Lebenskraft der Gemeinschaft. Wenn wir das Leben eines Volkes betrachten, wie es vor den Augen des Historikers steht, so haben wir einen Anstieg bis zu einer Entwicklungshöhe und dann ein Absteigen und Erlöschen. Wir meinen damit nicht die Entfaltung der Eigenschaften und Fähigkeiten, die ja den gleichen Verlauf zeigt, sondern ein Anwachsen und Abnehmen der Kraft selbst, die die Ausbildung der einzelnen Fähigkeiten ermöglicht und in ihr zum Ausdruck kommt. Es gibt Zeiten einer überströmenden Kraftfülle, die sich in einem vielgestaltigen Tatendrang äußert (wobei die Art der Betätigung je nach den ursprünglichen Anlagen und den äußeren Umständen bei gleicher Höhe der Lebenskraft eine sehr verschiedene sein kann), und es gibt Perioden der Erschöpfung, in denen alle Aktivität stockt und das Volk zu »schlafen« scheint. Die Entwicklung zur Höhe und der Niedergang verlaufen dabei nicht einfach und geradlinig, sondern in ständigen unzähligen Schwankungen. Jede Lebensregung kostet ja einen Aufwand an Kraft, und auf eine größere Anspannung folgt allemal ein Erschlaffen, ein Sinken der Kraft. Dieses braucht aber durchaus noch keinen endgültigen Niedergang zu bedeuten, sondern kann während des Aufstiegs zur Höhe eintreten, der durch neue Zufuhr aus den Quellen der Lebenskraft ermöglicht wird.

Ohne Zweifel haben wir hier denselben »Mechanismus« wie bei der individuellen Psyche: ein Kraftreservoir, das eine Reihe von Funktionen zu unterhalten hat und durch keine zu stark in Anspruch genommen werden darf, wenn die anderen nicht außer Betrieb gesetzt werden sollen; das seine Überschüsse in einem triebhaften Tun verpufft und sich ebenso automatisch Auffüllung verschafft, wenn es zu versagen droht.

Wir fragen nun, ob es bei der Gemeinschaft auch die Scheidung von sinnlicher und geistiger Lebenskraft gibt, auf die wir bei der individuellen Psyche stießen. Sicherlich gibt es im Völkerleben eine Kraftentfaltung, die mit dem geistigen Leben des Volkes nichts zu tun hat. Ich denke dabei nicht an das Anwachsen der Volkszahl, die Hebung des Gesundheitszustandes u. dgl. All das gehört ins Gebiet der rein physischen bzw. biologischen Entwicklung und mag wohl von Bedeutung für die psychische Lebenskraft sein (wir vermuten ja in der Physis eine der Quellen, aus denen die Lebenskraft gespeist wird), mit dem Leben der Psyche selbst aber hat es zunächst nichts zu tun. Dagegen scheinen mir der Expansionsdrang, die Wanderlust u. dgl. sinnliche Triebe zu sein, die vom Stand seiner psychischen Kraft abhängen. Dieselbe Abhängigkeit besteht für die Empfänglichkeit gegenüber sinnlichen Eindrücken, wobei auch keine speziellen geistigen Energien in Frage kommen. Dagegen sinkt diese Empfänglichkeit, wenn das Volk seine Kraft in geistigen Leistungen aufbraucht, und darin zeigt sich, wie geistige und sinnliche Lebenskraft zusammenhängen. Daß das geistige Leben aber außerdem noch einer besonderen Kraftquelle bedarf, zeigt sich darin, daß auch auf dem Höhepunkt der sinnlichen Lebenskraft gewisse geistige Leistungen nicht zustande kommen, selbst wenn die ursprüngliche Anlage dafür da ist. Es gibt durchaus kraftvolle Völker, die auf gewissen Kulturgebieten gar nichts leisten, gänzlich unproduktiv bleiben, und zwar nicht darum, weil sie sich nicht damit beschäftigen, ihre Kraft in anderer Richtung festgelegt haben, sondern auch bei eifrigem Bemühen um den Gegenstand. Fehlt die ursprüngliche Anlage, so wird solches Bemühen ganz fruchtlos sein, das betreffende Objektgebiet bleibt ihm dann gänzlich verschlossen. Aber das braucht durchaus nicht der Fall zu sein. Ein Volk kann, wenn es sich mit Energie einer bestimmten Wissenschaft zuwendet, vollkommenes Verständnis für alles gewinnen, was von anderen Völkern darin geleistet worden ist, ohne selbst produktiv daran weiterarbeiten zu können. Im Nachvollzug der fremden Denkakte werden die bereits aufgedeckten Sinn-

zusammenhänge erfaßt, aber es fehlt der innere Schwung, der zum spontanen Fortschreiten erforderlich ist.

b) Die Lebenskraft der Individuen als Quelle für die Lebenskraft ihrer Gemeinschaft. Wir fragen nun nach den Quellen, aus denen die Lebenskraft eines Volkes gespeist wird. Wir sehen dabei wieder ab von den physischen Bedingungen, deren Bedeutung wir nicht verkennen, aber ohne genaue Untersuchung der psychophysischen Zusammenhänge nicht richtig würdigen können. Beim Individuum fanden wir außer der »natürlichen« Ergänzung der Lebenskraft aus der Physis ein Zuströmen von »geistigen« Triebkräften aus den im geistigen Leben erfaßten Wertgehalten und aus der fremden Geistigkeit, mit der die individuelle Person in Berührung kommt. Bei der Gemeinschaft komplizieren sich diese Verhältnisse noch, weil die Beziehungen zwischen ihr und den ihr angehörigen Individuen mit in Betracht gezogen werden müssen, wenn man erkennen will, aus welchen Quellen ihre Kraft sich nährt.

Zunächst wissen wir, daß die Lebenskraft einer Gemeinschaft nicht unabhängig und neben der ihrer Elemente besteht, sondern sich aus der Kraft der einzelnen aufbaut. Die Individuen geben aber nicht ihre volle, ungeteilte Kraft in die Gemeinschaft hinein, sondern nur soweit sie als Glieder der Gemeinschaft leben, kommen sie als Kraftquellen dafür in Betracht. Gewisse »Reserven« behält jeder für sein individuelles Leben zurück, und außerdem ist zu bedenken, daß jedes Individuum einer ganzen Reihe von Gemeinschaften angehört, auf die es seine Kräfte verteilt und die es evtl. in sehr verschiedenem Maße in Anspruch nehmen. Es ist z. B. möglich, daß jemand in seinem Freundeskreise die »Seele des Ganzen« ist, das belebende Element (evtl. ohne der geistige Führer zu sein, der die Richtlinien des gemeinsamen Lebens bestimmt), während er in der politischen Partei, der er angehört, durchaus nicht belebend wirkt. Es gibt also innerhalb einer Gemeinschaft – vorläufig nur an den Zuströmen gemessen, die die Kraft des Ganzen von ihnen erfährt – sehr verschiedenartige Elemente: solche, die ihr mächtige Impulse geben, andere, die sie nur wenig bereichern, und schließlich auch Mitglieder, die mehr aus ihr schöpfen, als sie ihr zuführen. Wir müssen nämlich bedenken, daß alles Leben der Gemeinschaft aus dem gemeinsamen Kraftvorrat gespeist wird, und es ist möglich, daß jemand im Dienste der Gemeinschaft Leistungen vollbringt, die aus den Kräften, die er ihr persönlich zuführt, nicht bestritten werden könnten. Ja, es ist sogar denkbar, daß eine Person Kräfte, die ihr

von der Gemeinschaft zuströmen, für ihr rein individuelles Leben nutzbar macht, also der Gemeinschaft entzieht.

Wir werden hier auf eine Frage geführt, die für die Übertragung von Kraft von einem Individuum auf das andere, das Hinausgreifen der psychischen Kausalität über die individuelle Psyche, von größter Bedeutung ist; die Frage, ob ein Individuum tatsächlich durch den Zustrom von fremden Kräften zu Leistungen befähigt werden kann, die seine eigene Kraft übersteigen, oder ob es sich nicht vielmehr um ein Freimachen von eigener Kraft handelt, wo wir von Übertragung sprechen. Wenn der belebende Einfluß des Freundes mich fortreißt zu einer Betätigung, der ich mich von mir aus nicht gewachsen fühlte, ist es dann wirklich *seine* Kraft, die mich trägt, oder hat er es nur verstanden, meine eigene in Bewegung zu setzen? Es gibt hier verschiedene Möglichkeiten: vielleicht habe ich das Problem, das wir nun gemeinsam in Angriff nehmen, vorher nicht im selben Lichte gesehen wie jetzt, vielleicht geht mir jetzt erst auf, wie »verlockend« es ist, und von daher strömt mir die Triebkraft zu, die meine Geistestätigkeit in Bewegung setzt. Vielleicht führt mich auch der Wunsch, dem Freunde über die Schwierigkeiten hinweg zu helfen, zu dem Entschluß, meiner Müdigkeit zum Trotz mit ihm weiterzuarbeiten, während ich vordem beschlossen hatte, mich auszuruhen. Im ersten Fall ist es nicht die fremde Kraft, sondern ein lebenspendendes Motiv, das mir weiterhilft. Im zweiten Fall greift der Wille in den kausalen Mechanismus ein und nötigt ihm Wirkungen ab, die dem Stand der Lebenskraft nicht entsprechen. Die Folge davon ist ein Erschöpfungszustand, sobald die Willenswirkung aussetzt. Aber, was wir mit »Kraft-Übertragung« meinen, das fällt mit keinem der besprochenen Fälle zusammen. Ich kann durch den Gefährten fortgerissen werden, ohne daß seine Motive für mich in Betracht kommen, und wenn das geschieht, so folgt der geistigen Anspannung nicht – wie der willentlich erzwungenen – eine um so größere Erschlaffung, sondern meine geistige Tätigkeit vollzieht sich auf Kosten des anderen, und sein belebender Einfluß wirkt evtl. noch über die Dauer der gemeinsamen Arbeit hinaus nach, so daß die Müdigkeit, in der er mich vorfand, auch nicht wiederkehrt, wenn er mich verläßt. Wie wir gesehen haben, ist solche Kraftübertragung im Gegensatz zur bloßen »Ansteckung« nur bei einer »Offenheit« der Individuen für einander möglich, die eine spezifisch geistige Funktion ist.[1])

1) Vgl. den Exkurs über psychische Ansteckung S. 157 ff.

Es scheint, daß diese übergreifenden Kausalverhältnisse dem Individuum nicht nur über ein zeitweiliges Versagen seiner Kraft hinweghelfen können, sondern es evtl. auch zu Leistungen befähigen, die es von sich aus auch beim besten Stande seiner Lebenskraft nicht vollbringen könnte. So mag ein künstlerisch begabter Mensch, dem es auch an Berührung mit der Kunst und »Gelegenheit« zu ästhetischen Erlebnissen nicht mangelt, gänzlich unproduktiv bleiben, solange er sich selbst überlassen ist, aber zu schöpferischem Tun befähigt werden, sobald er in einen recht lebendigen Künstlerkreis hineingerät. So sind die außerhalb seiner gelegenen kausalen Bedingungen, unter denen ein Individuum steht, mit verantwortlich für seine persönliche Entwicklung, für das, was von seinen ursprünglichen Anlagen zur Entfaltung kommt.

Abgesehen davon, wieviel die Glieder einer Gemeinschaft von ihrer Kraft dem Ganzen widmen, hängt der Gesamtbestand natürlich auch davon ab, über welche Lebenskraft die einzelnen, absolut genommen, verfügen. Eine Person von starker Lebendigkeit kann ihrer Gemeinschaft, wenn sie ihr auch nur einen Teil ihrer Kraft zur Verfügung stellt, mehr leisten als eine andere, die sich mit ihrer ganzen Kraft in ihren Dienst stellt. Von diesen zwei Faktoren also hängt der Stand der Lebenskraft einer Gemeinschaft ab: von der Lebenskraft, über die ihre Elemente verfügen, und von dem Maß, das sie von der ihnen zu Gebote stehenden Kraft der Gemeinschaft widmen. Demnach kann die Kraft einer Gemeinschaft auf zwei Weisen gesteigert werden: indem sie neue kraftvolle Individuen aufnimmt, und indem sie die, die ihr bereits angehören, mehr in Anspruch nimmt. Entsprechend kann sie auf zweifache Weise geschwächt werden: dadurch, daß ihr Elemente verloren gehen, und dadurch, daß die ihr angehörigen Individuen in ihren Leistungen für die Gemeinschaft nachlassen.

c) Außenstehende als Kraftquelle für die Gemeinschaft: mittelbare Einwirkungen. Abgesehen von diesen besonderen Bedingungen müssen wir fragen, ob für die Lebenskraft einer Gemeinschaft, ebenso wie für die individuelle, Zuströme von fremder Subjektivität und von der Wertewelt her in Betracht kommen. Was die Beeinflussung durch fremde Subjektivität anbetrifft, so kommen entweder Individuen in Betracht, die außerhalb der Gemeinschaft stehen, oder auch die Berührung mit einer anderen Gemeinschaft. Es läßt sich nun zeigen, daß in solchen Fällen immer eine neue Gemeinschaft entsteht, die die alte und das »belebende Element«, das von außen an sie heran-

kommt, mit umfaßt. Wenn z. B. in eine träge und schläfrige Schulklasse durch einen neuen Lehrer ein »frischer Zug« hineingetragen wird, und zwar nicht durch die geistigen Gehalte, die er ihr zuführt, sondern durch die ansteckende Frische, die von ihm ausgeht, so stehen sich beide nicht fremd und unabhängig als Subjekt und Objekt gegenüber – solange das der Fall ist, solange man sich etwa beobachtend gegeneinander verhält, besteht gar nicht die Möglichkeit einer übergreifenden Kausalverbindung –, sondern bilden eine Lebenseinheit, innerhalb deren die Kraft eines jeden der Gesamtheit zugute kommt. Ebenso steht es, wenn zwei Völker zusammenstoßen und der Haß des einen sich an dem des anderen entzündet. Daß der Haß des einen Motiv wird für die Gegenpartei, ihn zu erwidern, das kommt für uns hier nicht in Frage, sondern abgesehen von der vorhandenen Sinnesbeziehung springt die Glut des Hasses über, und das ist ein kausaler Faktor. Und so merkwürdig es klingen mag – es besteht eine Lebensgemeinschaft zwischen beiden feindseligen Parteien, natürlich ohne daß sie aufhören, als zwei scharf abgegrenzte »Persönlichkeiten« einander gegenüberzustehen, und ohne daß sie zu einer verschmolzenen Einheit werden. Die Möglichkeit der Gemeinschaftsbildung reicht eben so weit wie der Bereich der Wechselverständigung von Individuen. Wo Subjekte miteinander in Verkehr treten, da ist der Boden für eine Lebenseinheit, ein Gemeinschaftsleben, gegeben, das aus einer Quelle genährt wird. Und diese Lebensgemeinschaft tritt in Kraft, wenn und so weit die Individuen einander naiv hingegeben sind, für einander »geöffnet« sind und nicht jene künstliche »Gesellschafts«-Einstellung haben, in der der eine den anderen als Objekt betrachtet und sich gegen ihn verschließt. Solche »naive« Haltung besteht auch im Kampf zwischen feindlichen Parteien, hier nimmt der eine den anderen ohne weiteres als Subjekt und steht allen Einflüssen offen, die von ihm ausgehen. Und so bilden sie eine Lebenseinheit trotz der Kluft, die zwischen ihnen besteht, und es kann sein, daß eine die andere mit der Kraft erfüllt, die dann im Vorstoß gegen sie selbst gerichtet wird.

Betrachten wir die Einwirkungen näher, die eine Gemeinschaft »von außen her« erfährt, so sehen wir, daß sie wiederum nicht die Gemeinschaft unabhängig von den ihr angehörigen Individuen ergreift, sondern daß die einzelnen betroffen werden, und in ihnen das Ganze. Wenn der Kampfeseifer eines Volkes auf den Gegner übergreift, so sind es die Äußerungen einzelner, in denen der Lebensrhythmus der Gemeinschaft zutage tritt, und es sind wiederum

einzelne auf der gegnerischen Seite, die davon ergriffen werden. Aber es sind die Elemente als solche, als Glieder des Ganzen, die die Wirkungen ausüben und leiden, und durch die Elemente werden sie von dem einen Volksganzen zu dem anderen hinübergeleitet. Sehr deutlich wird das, wenn wir nicht den Zusammenprall feindlicher Massen nehmen, sondern den Völkerverkehr, wie er sich etwa in einer Grenzlandschaft entspinnt. Hier sind es schon für den äußeren Augenschein die Individuen, die miteinander in Berührung kommen. Die Aufmunterung, die von einem lebhafteren Volk auf ein schwerfälligeres geübt wird, erfährt zunächst etwa der Kaufmann, der bei dem fremden Volk ein- und ausgeht. Aber er tritt ja nicht als isoliertes Individuum in diesen Verkehr ein, sondern bleibt Glied der Gemeinschaft und führt das, was er von andersher an belebenden Einflüssen erfährt, ihr zu. Das gilt auch dann noch, wenn die Individuen nicht mehr als Vertreter verschiedener Gemeinschaften und die Gemeinschaften in ihnen miteinander in Berührung kommen — wie es beim Grenzverkehr der Fall ist —, sondern wenn zwei Gemeinschaften ganz außer Berührung miteinander sind und nur ein Glied gemeinsam haben, das sie gleichsam in »Personalunion« in sich vereinigt. Die Familie, der ich entstamme, und die wissenschaftliche Arbeitsgemeinschaft, in die ich eintrete, sind zwei Gemeinschaften, die als solche gar nichts miteinander zu tun haben, einander nicht kennen, evtl. auch nichts voneinander wissen und keine direkten Einwirkungen aufeinander ausüben. Aber durch meine Vermittlung kann ein kausales Band zwischen ihnen hergestellt werden: die Kraft, die mir von der einen zuströmt, kann ich der anderen zuführen. Die Wirkung ist hier eine mittelbare, durch Einschaltung eines Zwischengliedes ermöglichte, keine unmittelbare wie in dem Falle, wo die Gemeinschaften selbst in Wechselverkehr treten und eine beide umschließende Gemeinschaft erwächst. Von einer solchen umspannenden Gemeinschaft kann in dem Beispiel, das wir wählten, keine Rede sein. Wir haben allerdings jederzeit die Möglichkeit, einen unmittelbaren Wirkungszusammenhang zwischen den verschiedenen Gemeinschaften, denen wir angehören, herzustellen, indem wir die eine mit dem »Geist« und dem Leben der anderen vertraut machen, in ihr als Glied der anderen auftreten. Aber die Einheit braucht nicht hergestellt zu werden, damit die Einwirkung stattfinden kann, diese kann auch auf dem geschilderten mittelbaren Wege übergeleitet werden, und die Zahl der Zwischenglieder kann prinzipiell beliebig vermehrt werden: ein Bekannter, der »angeregt«



aus einer Gesellschaft kommt, ruft meine eigenen Lebensgeister wach und befähigt mich dadurch, zum belebenden Element in einer Vereinsitzung zu werden, in die ich mich nach der Begegnung mit ihm begebe usf. So durchkreist der Strom des Lebens den ganzen sozialen Körper, und dieser umspannt der prinzipiellen Möglichkeit nach alle Individuen, die mittelbar oder unmittelbar miteinander in Verkehr treten können, mögen sie auch noch so weit durch Zeit und Raum voneinander getrennt sein.

Die — zeitlichen und räumlichen — »Fernwirkungen« bieten uns noch ein besonderes Problem. Wir hatten von der »Rückwirkung« gesprochen, die mit allen kausalen Vorgängen — handle es sich um psychische oder um physische Kausalität und wiederum um individuelle oder überindividuelle psychische Kausalverhältnisse — verbunden ist. Diese Rückwirkung können wir auch bei den kausalen Ketten feststellen, die wir soeben kennen lernten. Die belebende Wirkung, die ein anderer auf mich ausübt, kostet ihn einen gewissen Kraftaufwand, und wenn ich die Wirkung weiterleite, so geht mir die Kraft, die ich übernommen habe, wieder verloren. In allen solchen Fällen, in denen der kausale Vorgang sich in den bekannten Formen vollzieht, sind die »Fernwirkungen« nur scheinbare, in Wahrheit durch einander berührende Zwischenglieder vermittelte. Es gibt aber noch andere Formen, in der zeitlich oder räumlich getrennte Individuen und Gemeinschaften aufeinander wirken können. Wir erwähnten vorhin, daß ein Individuum, das verschiedenen Gemeinschaften angehört, zwischen ihnen einen unmittelbaren Wirkungszusammenhang herstellen kann, indem es die eine mit dem »Geist« der anderen vertraut macht. Diese Möglichkeit müssen wir noch etwas näher ins Auge fassen. Es kann einmal geschehen, daß ich in dem Sinne zum »Bindegliede« zwischen beiden Gemeinschaften werde, daß ich eine Lebenseinheit aus ihnen erstehen lasse, innerhalb deren alles, was die eine betrifft, auch die andere mit ergreift. Es besteht aber noch eine andere Möglichkeit: Wenn ich dem Freundeskreise, in dem ich weile, ein lebendiges Bild meiner Familie entwerfe, die Frische und Aktivität schildere, die dort herrscht, so kann von dem Geschilderten ein belebender und stärkender Hauch auf die überströmen, die meine Worte hören. Ich bin hier keineswegs im selben Sinne »Vermittler« der Wirkung wie im Fall der kausalen Kette. Die Wirkung, die meine Worte hervorrufen helfen, braucht nicht durch mich hindurchzugehen, sie kann stattfinden, wenn ich die Frische, die ich schildere, als kühler Beobachter erfaßt habe, ohne selbst

irgendwie davon ergriffen zu werden, oder wenn die Einwirkung, die ich ursprünglich erfuhr, in dem Zeitpunkt, in dem ich spreche, längst vorüber ist. Die Wirkung meiner Schilderung steht auch in keinem Verhältnis zu dem Kraftaufwand, den diese Schilderung als intensive geistige Leistung mich kostet. Dieser Kraftaufwand kann aus ganz anderen Quellen stammen als die Kraft, die durch den Gehalt meiner Schilderung offenbart wird. Der Sinnesgehalt meiner Worte also ist es, von dem die belebende Wirkung auf die Zuhörer ausgeht. Es ist leicht zu zeigen, daß in diesem Falle keine Rückwirkung stattfindet wie bei der unmittelbaren Berührung von Subjekten bzw. Gemeinschaften oder bei der mittelbaren Wirkung in kausalen Ketten. Der Gemeinschaft, deren Frische ich schildere, wird durch meine Schilderung keine Kraft entzogen. Die Wirkung, die von der Schilderung ausgeht, kann dieselbe sein, wenn diese Gemeinschaft nicht mehr existiert, ja sogar, wenn sie niemals existiert hat, sondern eine Schöpfung meiner Phantasie ist. Offenbar sind wir hier aus der Sphäre des »subjektiven« in die des »objektiven« Geistes geraten, aus welcher dem geistigen Leben Kräfte zuströmen, ohne daß sie sich jemals erschöpfte oder auch nur in ihrer Wirkungskraft verminderte. In unserem Fall war es scheinbar subjektives geistiges Leben, das »objektiv« geworden ist, indem es in die Form logischer Bedeutungen gebannt wurde. Ob und wie solches Objektiv-Werden möglich ist und wie andererseits das Subjektiv-Werden möglich ist, das sich vollzieht, indem die in dem Bedeutungsgehalt inkarnierte geistige Kraft für das aktuelle geistige Leben wieder fruchtbar gemacht wird — das sind neue Probleme. Wir halten zunächst fest, daß es Kraftquellen gibt, die den Mechanismus des Ab- und Zuströmens durchbrechen, sich ihm nicht ohne weiteres einfügen. Sie fließen der Gemeinschaft wie dem Individuum. Denken wir an die »Renaissance«, die ein Volk erfahren kann, indem es sich in die eigene Vergangenheit versenkt oder auch in das Leben eines untergegangenen Volkes. Die neuen Kräfte, mit denen es sich dabei erfüllt, braucht es nicht der Wertewelt zu entnehmen, von der die vergangene Epoche umgeben war und die ihm nun auch zugänglich werden, sondern sie können unmittelbar dem Leben der Vergangenheit entstammen, mit dem es in Berührung kommt.

d) Die Bedeutung sozialer Stellungnahmen für die Lebenskraft der Gemeinschaft. Bevor wir aber an die Einwirkungen der objektiven oder objektiv gewordenen geistigen Welt näher herangehen, müssen wir die Betrachtungen



über die Einflüsse, die von subjektiver Geistigkeit herkommen, noch nach mancher Richtung hin ergänzen. Wir sind davon ausgegangen, daß ein Individuum dem anderen Kräfte zuführt, indem sein eigener Lebenszustand auf das andere übergreift. Neben dieser Übertragung gibt es aber noch andere Formen, in denen ein Subjekt dem anderen stärkend und belebend zu Hilfe kommen oder umgekehrt seine Kräfte lähmen kann. Es handelt sich sogar um Einwirkungen, die sehr viel klarer zutage treten als die bisher besprochenen. Der Verkehr zwischen Individuen vollzieht sich zumeist in »sozialen Akten«, Akten, in denen der eine auf den anderen gerichtet, ihm zugewendet ist. Der eine spricht, und der andere versteht ihn; und es gehört zum Sinn dieser Akte, daß nicht nur der ausgesprochene bzw. gehörte Sachgehalt gemeint, sondern daß er mitgeteilt und aufgenommen wird: diese Wechselbeziehung geht in den Erlebnisgehalt mit ein. Wo es sich nur um Übermittlung eines Sachgehalts handelt, da trifft die dem Erlebnis einwohnende Richtung auf das andere Ich dieses nicht als individuelle Persönlichkeit von bestimmter nur ihr eigener Qualität, sondern rein als verstehendes Ich. Es gibt freilich Sachgehalte, die nicht jeder Person zugänglich sind, sondern deren Verständnis ganz bestimmte persönliche Qualitäten voraussetzt. Aber auch wo das der Fall ist, bin ich im Mitteilen nicht auf diese Qualitäten gerichtet, sondern nur auf die Person als verstehende. Wenn von solchen Akten außer der belebenden Kraft, die von der ihnen evtl. anhaftenden Frische ausgeht, noch ein kausaler Einfluß geübt wird, so kommt er von dem Sinnesgehalt her und ist nicht mehr Einwirkung der sprechenden Person.

Es gibt aber außer solchen Akten Stellungnahmen der Person, die unmittelbar der anderen Person in ihrer individuellen Qualität gelten, ihren Kern treffen: Liebe, Vertrauen, Dankbarkeit usw., auch das, was wir den »Glauben« an einen Menschen nennen; auf der anderen Seite stehen Mißtrauen, Abneigung, Haß — kurz, die ganze Reihe der »ablehnenden« Verhaltungsweisen. Die Stellungnahmen gegenüber einer Person sondern sich scharf nach Positivität und Negativität: das Sein der Person wird darin bejaht oder verneint. Wie bei allen wertnehmenden Akten und Stellungnahmen zu Werten sind mit Positivität und Negativität die Möglichkeiten nicht erschöpft.[1])

---

1) Die formalen Grundsätze der Wertlehre sind von Husserl in seinen Vorlesungen über Axiologie und Praktik herausgestellt worden.



Neben positiven und negativen Stellungnahmen ist nämlich ein »gleichgültiges« Verhalten möglich, das weder »Liebe« noch »Haß« ist. Diese Stellungnahmen haben nun die Eigentümlichkeit, daß sie von der Person, der sie gelten, nicht nur verstanden und für sie Motiv einer antwortenden Stellungnahme werden können, sondern in ihr zugleich als ein kausaler Faktor wirksam werden. Wir sehen dabei wieder von der »Ansteckung« oder »Übertragung« ab, die von positiven und negativen Stellungnahmen in gleicher Weise ausgehen kann. Die kausalen Faktoren, die wir jetzt im Auge haben, sind nicht die mehr oder minder große Lebhaftigkeit der fremden Stellungnahmen, sondern die Gehalte als solche — die Liebe, der Haß, das Vertrauen usw. — entfalten eine spezifische Wirksamkeit in dem Menschen, dem sie widerfahren. Die Liebe, der ich begegne, stärkt und belebt mich und verleiht mir die Kraft zu ungeahnten Leistungen. Das Mißtrauen, auf das ich stoße, lähmt meine Schaffenskraft. Die fremden Stellungnahmen greifen unmittelbar in mein Innenleben ein und regulieren seinen Verlauf — wenn ich mich ihnen nicht »verschließe«, was hier wie gegenüber allen kausalen Einflüssen möglich ist. Es ist nun höchst merkwürdig, daß positive und negative Stellungnahmen, die beide als intensive Lebensregungen einen erheblichen Kraftaufwand erfordern, in der Person selbst, von der sie ausströmen, in ganz verschiedener Weise wirken. Der, der mich liebt, verliert nicht in dem Maße an Kraft, wie er mich belebt, und der mich haßt, gewinnt nicht etwa die Kräfte, die er in mir vernichtet. Im Gegenteil: die Liebe wirkt in dem Liebenden als eine belebende Macht, die evtl. mehr Kräfte in ihm entfaltet, als ihr Erleben ihn kostet; und der Haß zehrt als Gehalt noch weit stärker an seinen Kräften als sein Erleben. Die Liebe und die positiven Stellungnahmen überhaupt zehren sich also nicht selbst auf, sondern sind ein Born, aus dem ich andere nähren kann, ohne selbst ärmer zu werden. Er ist an sich unerschöpflich und kann nur darum zeitweilig oder ganz versagen, weil meine Kraft durch andere geistige Betätigung so in Anspruch genommen ist, daß sie zum Erleben solcher lebenspendenden Gehalte nicht hinreicht. Wir haben also schon in der Subjektivität Quellen des Lebens, die sich allem Maß und aller Berechnung entziehen, die dem kausalen Mechanismus als Triebkräfte zugute kommen, aber selbst keiner Regulierung unterstehen.

Fragen wir nun, woran sich diese Stellungnahmen, die so wunderbare Wirkungen entfalten, entzünden — denn jede Stellungnahme



ist ja Stellungnahme zu etwas, gilt einem Gegenständlichen, das irgendwie erfaßt sein muß — so sehen wir, daß es Werte sind, Werte, die mit dem Sein der Person unlösbar verknüpft sind. Indem ich zu einer Person positiv oder negativ Stellung nehme, steht sie mir als wert oder unwert vor Augen. Damit steht nicht in Widerspruch, daß ich an einer Person, die ich liebe, Fehler, und an einer Person, die ich hasse, Vorzüge entdecken kann. Ich kann mir über den Unwert, der der geliebten Person anhaftet, klar sein, aber nicht als mit diesem Unwert behaftet liebe ich sie, sondern der Unwert einer Eigenschaft oder einer einzelnen Handlung — wofern er überhaupt lebendig gefühlt ist — wird überstrahlt und aufgesogen von dem Wert, der dem gesamten Seinsbestande der Person innewohnt, und der Schmerz über den gefühlten Unwert mindert die Liebe nicht, sondern gibt ihr nur eine besondere Färbung.

Das Verhältnis von Wertnehmen und Wertstellungnehmen ist dabei dasselbe, das wir früher allgemein herausstellten: das Erfassen eines Wertes und die ihnen adäquate Stellungnahme fordern einander gegenseitig, und solange die geforderte Stellungnahme nicht erlebt ist, ist der Wert nicht voll-lebendig erfaßt. So daß man mit einem gewissen Recht sagen kann: die Liebe gründet sich auf den erfaßten Wert der geliebten Person; und andererseits: nur dem Liebenden erschließt sich der Wert einer Person voll und ganz.[1])

Insofern Werte in uns Stellungnahmen »auslösen«, deren Gehalte unserem geistigen Leben neue Triebkräfte zuführen, haben wir sie selbst als »lebenspendend« angesehen. Das gilt von allen Werten unterschiedslos, sachlichen wie persönlichen, und abgesehen davon, ob sie realisiert sind oder nicht. Der personale Wert haftet dem qualitativen Bestand der Person an, nicht ihrer Existenz (der Existenzial-Wert ist ein außerdem noch hinzutretender), und so kann der Eindruck, den wir von einer Gestalt der Geschichte oder Dichtung bekommen, ebenso in uns »zünden« und belebend wirken wie der einer lebenden. Im lebendigen Wechselverkehr kommt außer dieser Wirkung des Wertgehalts einer Person dann noch der Einfluß ihrer aktuellen Lebensregungen — und speziell der durch uns ausgelösten — in Betracht.

1) Vgl. die Parallele beim religiösen Erlebnis: »Im Vertrauen erleben wir eine Gemeinschaft, die in sich selbst höchste Erkenntnis dessen ist, dem wir vertrauen«. (Th. Häring, Der christliche Glaube, S. 160. Lahr und Stuttgart 1912.) »Erkenntnis« ist hier nicht im strengen Sinne zu nehmen.



Wir wollen nun untersuchen, welche Bedeutung den persönlichen Stellungnahmen im Leben der Gemeinschaft zukommt. Da ist zunächst zu sagen, daß die Solidarität der Individuen, die im Einfluß der Stellungnahmen des einen auf das Leben des anderen sichtbar wird, im höchsten Grade gemeinschaftsbildend ist. Genauer gesprochen: wo die Individuen einander »geöffnet« sind, wo die Stellungnahmen des einen am anderen nicht abprallen, sondern in ihn eindringen und ihre Wirksamkeit entfalten, da besteht ein Gemeinschaftsleben, da sind die beiden Glieder eines Ganzen, und ohne solches Wechselverhältnis ist Gemeinschaft nicht möglich. Fingieren wir ein Verhalten, bei dem das eine Individuum das andere rein als Objekt nimmt, nach dessen »Reaktionsweise« es seine Maßnahmen zu treffen hat, so ist die Lebenseinheit durchschnitten, die das Wesen der Gemeinschaft ausmacht. Weder Ansteckung durch fremde Lebenszustände, noch Beeinflussung durch fremde Stellungnahmen, noch schließlich übergreifende Motivation sind möglich, und damit entfällt die Möglichkeit einer gemeinsamen Lebenskraft und einer gemeinsamen Umwelt, kurz: des Erwachsens einer einheitlichen überindividuellen Persönlichkeit. Ein paar Beispiele mögen das erläutern. Wenn ich als kühler Beobachter einer fieberhaft erregten Menschenmenge gegenüberstehe, ihre Erregung konstatiere und überlege, welche Maßnahmen man treffen könnte, um einem Ausbruch dieser Erregung zu begegnen, bin ich durch meine beobachtende Einstellung vor Ansteckung geschützt, von der Atmosphäre, in der die anderen alle stecken, kann in mich nichts eindringen, denn zwischen ihnen und mir liegt die unsichtbare, aber unüberbrückbare Grenzlinie, die Subjekt und Objekt scheidet. Eben damit bin ich als außerhalb der Gemeinschaft stehend gekennzeichnet. — In gleicher Weise schließt mich die Einstellung des Beobachters von den Einwirkungen der fremden Stellungnahmen ab. Wenn ich einen Menschen als Mittel meinen Zwecken dienstbar machen will und mit Genugtuung feststelle, daß er mich liebt, weil die Liebe ihn bestimmen wird, in meinem Interesse zu handeln, wenn ich so seine Liebe als einen bedeutsamen Faktor in meine Rechnung einstelle, dann vermag sie nicht in mich einzudringen und mir neue Kräfte zu verleihen: auch sie ist für mich Objekt und nicht belebendes Leben. — Schließlich gibt es bei solcher Einstellung auch kein unmittelbares Ineinandergreifen der beiderseitigen Motivationen. Wenn ein Diplomat ergründet hat, was der andere denkt, und daraus folgert, welche Schritte er selbst zu unternehmen hat, so ist es nicht der fremde Gedanken-

gehalt, auf dem er aufbaut, sondern der Sachverhalt, »daß der andere dies denkt« ist Ausgangspunkt für seine Folgerungen. Es entspinnt sich kein gemeinsames Denken, sondern jeder hat seine Gedankenwelt, in die er den anderen mit seinen Gedanken aufnimmt. Alles dies widerspricht dem Wesen der Gemeinschaft. Sie verlangt statt monadischer Abgeschlossenheit offene und naive Hingabe, nicht getrenntes, sondern gemeinsames Leben, Gespeistwerden aus gemeinsamen Quellen, Bewegtwerden durch gemeinsame Motive.

Abgesehen von dieser konstitutiven Bedeutung, die persönliche Stellungnahmen und die Aufgeschlossenheit ihnen gegenüber für die Gemeinschaft haben, spielen sie auch im Leben der konstituierten Gemeinschaft eine Rolle – zunächst als Stellungnahmen der Individuen zu der Gemeinschaft, der sie angehören. Es gehört zum Wesen des sozialen Ganzen, daß die einzelnen nicht nur als seine Glieder leben, sondern ihm gegenübertreten und es zum Gegenstand machen können. Wenn es so zum Gegenstand gemacht wird, dann wird es zugleich zum Zielpunkt für mögliche wertende und praktische Stellungnahmen. Ich lebe z. B. nicht bloß als Staatsbürger, sondern ich kann meinen Staat und mein Volk betrachten, ich liebe sie und bringe ihnen Opfer. Und es ist nun die Frage, ob solche Stellungnahmen auf eine Gemeinschaft ähnliche Wirkungen ausüben können wie auf ein Individuum. Sicherlich wird die Kraft eines Staates und der Gemeinschaft, die er umspannt, gestärkt, wenn seine Bürger ihn lieben, und geschwächt, wenn auch nur einzelne von ihnen ihn hassen. Aber diese Wirkung vollzieht sich natürlich bei der Gemeinschaft in ganz anderer Form als beim Individuum. Eine Gemeinschaft kann ja eine Stellungnahme nicht in derselben Weise wie eine Einzelperson aufnehmen und ihre belebende Kraft in sich einströmen lassen. Sie kann es nur durch ihre Elemente, und die Einwirkungen, die sie erfährt, müssen durch diese hindurchgehen. Die Liebe, die ich für mein Volk hege, entfaltet ihre Wirksamkeit für es zunächst in mir, indem sie meine Kräfte steigert und mich treibt, sie stärker seinem Dienste zu widmen, in erhöhtem Maße als sein Glied zu leben. Und sie kann ferner andere mit fortreißen, d. h. auch in ihnen die Vaterlandsliebe erwecken und dadurch ihre Kräfte erhöhen und diese gesteigerten Kräfte der Gemeinschaft zuführen. Und sie kann schließlich dadurch wirken – und das ist das eigentliche Analogon zu der Wirkung, die wir beim Individuum feststellten –, daß ich und daß die anderen sich »im Namen der Gemeinschaft« geliebt fühlen und dadurch eine Stärkung erfahren.

Auf allen diesen Wegen werden dem Gemeinschaftsleben durch positive Gesinnungen neue Triebkräfte zugeführt, und entsprechend kann es durch negative Gesinnungen gehemmt werden. Die Stellungnahmen, von denen die Elemente der Gemeinschaft gegenüber erfüllt sind, gehören also zu den allerwichtigsten Faktoren, von denen ihre Kraft und ihr Leben abhängt.

Neben den Stellungnahmen der Glieder einer Gemeinschaft kommen schließlich noch die Außenstehender — einzelner Personen oder anderer Gemeinschaften — in Betracht. Die Liebe und der Haß, die ein Volk von anderen erfährt, wirken lebenfördernd und lebenhemmend — ganz abgesehen von den freundlichen oder feindseligen Handlungen, die sie motivieren, und den antwortenden Stellungnahmen, die sie auslösen mögen. So kann der Haß des »neutralen Auslandes«, der sich in keinerlei feindlichen Handlungen äußert, einem Volke durch die Wirkung, die von ihm ausgeht, noch mehr schaden als die Operationen seiner Feinde. Natürlich sind es wieder die einzelnen, die die feindliche Stellungnahme aufnehmen und in denen sie zur Wirksamkeit gelangt: sie lähmen in ihnen die nationale Tatkraft, und sie können die Gemeinschaft außerdem noch dadurch schwächen, daß sie eine veränderte Stellungnahme ihrer Elemente zu ihr motivieren und sie veranlassen, in geringerem Maße als Glieder der Gemeinschaft zu leben.

e) Objektive Quellen der Lebenskraft. Neben diesen »subjektiven« Kraftquellen haben wir bereits »objektive« kennen gelernt, die ebenfalls für das Leben einer Gemeinschaft von Bedeutung sind: die sachlichen und personalen Werte. Von Persönlichkeiten — individuellen und überindividuellen — kann, wie wir sahen, auch dann noch ein belebender Einfluß ausgehen, wenn in ihnen selbst kein aktuelles Leben ist, wenn sie nicht mehr existieren oder überhaupt nur ein fiktives Dasein besitzen. Personen sowie ihre Eigenschaften und Handlungen, ja ihre Lebensregungen im weitesten Sinne, sind Träger von Werten. Und diese personalen Werte, wie alle Werte überhaupt (ausgenommen die Existenzialwerte), haben Bestand unabhängig von der Existenz ihrer Träger. Sie können an fiktiven ebensogut wie an realen Trägern erlebt werden und im erlebenden Individuum ihre volle Wirksamkeit entfalten. Die Stellungnahmen, die ihnen entsprechen, haben Gehalte, denen eine belebende Kraft innewohnt. Die Schönheit einer Gestalt, die ich in der Phantasie schaue, entzündet in mir die Begeisterung, die mich zu künstlerischem Schaffen antreibt. Der Held einer Dichtung erfüllt mich mit Bewunderung, und aus dieser Bewunderung quillt der Drang, ihm



nachzueifern. In beiden Fällen sind die erlebten Werte nicht nur Motive, die meinem Tun die Richtung vorschreiben, sondern liefern zugleich die Triebkräfte, die es erfordert. Es ist die Frage, ob auch die belebende Wirkung, die ich von der Lebenskraft bzw. den Bekundungen der Lebenskraft eines Individuums oder einer Gemeinschaft erfahre, wenn sie mir nur durch Schilderung zugänglich gemacht werden, auf ihrer Werthaftigkeit beruht oder ob hier noch eine andere Art Objektivität vorliegt. Ohne Zweifel kommt der Frische, der Aktivität usw. selbst ein Wert zu, und die Stellungnahmen zu solchen Werten können einen belebenden Einfluß üben: etwa die Freude an der Kraftfülle eines antiken Helden. Aber nicht diese Wirkungen hatten wir im Auge, als wir an früherer Stelle von den kausalen Einflüssen eines objektiv gewordenen Lebens sprachen. Es waren ganz offenbare Phänomene der Ansteckung, die uns dort ins Auge fielen. Die Frische, die uns geschildert wird, greift selbst auf uns über, die Schläfrigkeit lähmt unsere eigene Aktivität. Über die eigentümliche Objektivität, die hier vorliegt, können wir vielleicht besser Klarheit gewinnen, wenn wir bedenken, daß Gehalte wie Frische, Lebhaftigkeit u. dgl. nicht bloß als erlebte Zustände, sondern auch an leblosen Gegenständen auftreten. Wir begegnen ihnen als »Charakteren« an Landschaften, an der Witterung, an Melodien usw., und diese Charaktere wirken nicht minder ansteckend als fremde Lebenszustände. Wer kennt nicht den niederdrückenden, lähmenden Einfluß eines trüben Regentages, wer hat nicht schon gespürt, wie ein strahlend blauer Himmel das Leben in ihm rascher und leichter dahinströmen läßt? Wir müssen den Umkreis der hier in Betracht kommenden Phänomene allerdings über die Lebenszustände und die in ihnen inkarnierten Gehalte hinaus erweitern. Wir wissen aus früheren Untersuchungen, daß zwischen der Lebenssphäre und den Gefühlen ganz enge Beziehungen bestehen: die Gefühle zehren nicht nur — wie alle anderen Erlebnisse — durch ihr Erleben an der Lebenssphäre, sondern beeinflussen sie durch ihre Gehalte, die als solche Kräfte zuführen oder vernichten. Diese Wirkungen der Gefühle hängen durchaus mit ihrer Qualität zusammen: jedes qualitativ eigentümliche Gefühl hat seine spezifische Wirkung: die Trauer wirkt lähmend, die Freude belebend usf. Die Zuströme, welche die Lebenskraft von den Gefühlen her erfährt, kommen, wie wir wissen, dem gesamten Erleben zugute. Sie machen sich aber nicht nur als indifferente Kraftsteigerungen geltend, sondern tragen in die Lebenssphäre die qualitative Färbung mit hinein, die den Gefühlen eigen ist, und diese Färbung teilt sich von hier aus

dem gesamten Erleben mit. Diese »Färbungen« sind es, die wir an anderer Stelle als die »Stimmungskomponenten« der Gefühle bezeichnet haben. Es ist das Wesen der Stimmungen, daß sie Gesamtzustände der Seele sind, Lebenszustände mit einer Gefühlsfärbung, und daß sie dank dieser qualitativen Note der Lebenskraft nicht nur eine gewisse Höhe, sondern auch eine Richtungsbestimmtheit geben. Und es ist eine Eigentümlichkeit der Gefühle, daß sie solche richtungsbestimmte Gesamtzustände der Seele hinterlassen (eine Eigentümlichkeit, die nicht aus ihrem gegenständlichen Sinn verständlich ist, obwohl die Richtungsbestimmtheit von ihm abhängt): die Freude über ein gelungenes Unternehmen hinterläßt eine von dem ursprünglichen Korrelat losgelöste »gehobene Stimmung«, die zugleich eine »Disposition« bedeutet, im Sinne der ursprünglichen Stellungnahme zu reagieren, auch wo kein hinreichendes Motiv für eine solche Stellungnahme gegeben ist.

Für unsere gegenwärtige Problemstellung ist die Richtungsbestimmtheit von geringerer Bedeutung. Wichtig ist für uns, daß alle Gefühls- und Stimmungsqualitäten eine Lebenskomponente in sich bergen und auch als Qualitäten von Einfluß auf die Lebenssphäre sind. »Ansteckend« wirkt nicht nur die reine Lebenszuständlichkeit, sondern die Zuständlichkeit mit ihrer qualitativen Färbung, die Gesamtstimmung der Seele: Heiterkeit, Düsterkeit, Gereiztheit usw. Der gesamte Umkreis dieser Gehalte nun kommt nicht bloß eingebettet in Erlebnisse, in psychische Zuständlichkeiten vor, sondern es handelt sich durchweg um Charaktere, die auch leblosen Gegenständen anhaften können. Es gibt keine Gefühlsqualität, keine Stimmung, keinen Lebensrhythmus, der nicht in einem Tongebilde inkarniert sein könnte und von diesem Gebilde aus in die Seele des empfänglichen Hörers einströmte.

Wir haben also einen großen Bereich von Gehalten, die objektiv sind und in die Subjektivität einbezogen werden können.

Suchen wir uns nun den Fall klarzumachen, von dem wir ausgingen: daß subjektives geistiges Leben auf uns wirken kann, wenn es uns durch eine beredte Schilderung nahegebracht wird. Es liegt in der Tat nicht so, daß die konkreten Erlebnisse »objektiv« werden, wenn sie bedeutungsmäßig gefaßt sind. Was ich durch Erzählung vermitteln kann, ist nicht eine Berührung mit dem aktuellen Leben, sondern mit den Gehalten, die in ihm inkarniert waren, und die auch auf Grund einer anschaulichen Vergegenwärtigung solchen Lebens (ebenso wie anderer möglicher Träger solcher Gehalte) erschaut und ins eigene Erleben aufgenommen werden können. Die

anschauliche Vergegenwärtigung gehört notwendig dazu. Das bloße Wortverständnis ohne anschauliche Erfüllung der Bedeutungsgehalte genügt nicht, um ein Eindringen der betreffenden »Charaktere« in das verstehende Individuum zu ermöglichen. Sie müssen selbst gegeben, nicht bloß gemeint sein, um wirken zu können. Solche Selbsterfassung ist aber ebensogut auf Grund einer Vergegenwärtigung ihrer möglichen Träger wie auf Grund einer Wahrnehmung möglich, weil diese Charaktere, ebensowenig wie Werte, reale Träger erfordern.

Wir haben nun die Bedeutung der objektiven Kraftquellen für das Gemeinschaftsleben zu betrachten. Ohne Zweifel strömen auch ihm von daher Triebkräfte zu, natürlich wieder durch Vermittlung der Individuen. So ist es für den gesamten Lebensverlauf eines Volkes von größter Bedeutung, wie die Natur seines Landes geartet ist, und zwar nicht bloß ihrer physischen Beschaffenheit, sondern ihrem landschaftlichen Charakter nach. Gewiß fällt auch die physische Beschaffenheit schwer ins Gewicht. Das Bergland, dessen harter Boden an die Arbeitskraft seiner Bewohner hohe Anforderungen stellt, ist von größtem Einfluß auf die Entwicklung seiner Bevölkerung: auf die Richtung, in die ihre Lebenskraft gezwungen wird, auf die Fähigkeiten, denen sie zur Ausbildung verhilft, und auch auf das Maß ihres Verbrauchs. Aber ganz abgesehen davon prägt sich der anschauliche Charakter der Berglandschaft der Bevölkerung auf, dringt in sie ein und bestimmt ihren ganzen Lebensrhythmus. (Das bringt Winkelmann sehr klar zum Ausdruck, wo er den Einfluß des hellenischen Himmels auf das griechische Lebensgefühl schildert.)

Nicht minder wichtig ist für die Entwicklung einer Gemeinschaft die Wertewelt, in der sie lebt: die ästhetischen Werte ihrer Umgebung, die ethischen Werte, die in ihrer »Moral«, die religiösen Werte, die in ihrer »Religion« Aufnahme gefunden haben, die personalen Werte, die ihr z. B. an den großen Gestalten ihrer eigenen Vergangenheit entgegentreten, oder auch diejenigen, deren Träger sie selbst ist. Wir betrachten all diese Werte wiederum nicht als »Motive«, als richtunggebende Faktoren für das Verhalten der Gemeinschaft, sondern vorläufig nur nach ihrer Bedeutung für die Lebenssphäre. Voraussetzung für die Beeinflussung der Lebenskraft durch die Werte ist selbstverständlich, daß sie erlebt werden, daß eine Aufnahmefähigkeit für sie besteht. (Diese Aufnahmefähigkeit werden wir selbst später zum Problem machen.) Wo keine ästhetische Empfänglichkeit vorhanden ist, da wird die schönste Natur »wirkungslos« bleiben. Etwas anders steht es mit den Werten, die in Form von »Kulturwerken« Realität angenommen haben. Wo eine nationale Kultur

erwachsen ist, wo eine ausgebildete Moral, ein ausgebildetes Recht, eine Dichtung als gemeinsames Volksgut usw. vorliegt, da sind die Werte nicht nur verfügungsbereit für empfängliche Seelen vorhanden, sondern legen durch ihre Inkarnation in realen Werken bereits Zeugnis ab für die Empfänglichkeit und für die Schaffenskraft des Volkes. Es hat gewissermaßen aus sich heraus in den Werken einen unerschöpflichen Born geschaffen, dem es immer neue Kräfte entnehmen kann. Die Verhältnisse liegen aber hier sehr verwickelt. Wir wissen ja aus früheren Betrachtungen, daß nicht nur eine ursprüngliche Empfänglichkeit vorhanden sein muß, damit Werte ihre belebende Wirkung entfalten können, sondern daß außerdem ein genügendes Maß an Lebenskraft für das Erleben der betreffenden Gehalte vorhanden sein muß. Ein Volk kann die herrlichsten Werke der Kunst geschaffen haben und kann dann seine geistigen Kräfte einem anderen Gebiet — z. B. dem Wirtschaftsleben — zuwenden und so ganz dafür festlegen, daß es für die ästhetischen Werte, ohne die ursprüngliche Empfänglichkeit einzubüßen, unzugänglich wird und sich diese Quellen der Verjüngung selbst absperrt. Man spricht in solchen Fällen, wo Werke bestehen, ohne eine lebendige Wirksamkeit zu entfalten, von einer »toten Kultur«, und ein Kulturzweig kann »absterben«, wenn das Volk, dem es sein Dasein verdankt, fortlebt, nicht nur, wenn es selbst untergeht. In Wahrheit ist dann nicht die Kultur tot — ihr Leben währt ja ewig — sondern die Seelen sind es, denen sie Leben spenden soll; gewisse Schichten sind aus ihrem Leben ausgeschaltet. Daß die Kultur nicht tot ist, zeigt sich darin, daß sie jederzeit eine »Renaissance« erfahren kann; sie braucht nur neu entdeckt zu werden, um neu zu wirken und Kräfte zu spenden.[1])

Die »Entdeckung« von Werten bietet uns ein neues Problem. Sie führt uns zu der Frage, welche Rolle die Individuen für die Belebung einer Gemeinschaft durch die Wertewelt spielen. Da drängt sich uns zunächst die merkwürdige Tatsache auf, daß nicht nur die ursprüngliche Empfänglichkeit einer Gemeinschaft für gewisse Wertbereiche ebenso wie die hierfür erforderliche Lebenskraft auf der ihrer Elemente beruht, sondern daß der Gemeinschaft durch einzelne Mitglieder für bestimmte Wertbereiche erst die Augen geöffnet werden können. Lassen wir die Werke der Kultur zunächst beiseite, betrachten wir die Natur als Trägerin ästhetischer Werte, so finden wir als schlagendes Beispiel, um uns das Phänomen, das wir im

1) Scheler hat diese »Unsterblichkeit« der Kulturwerke in seinen geschichtsphilosophischen Vorlesungen hervorgehoben.

Auge haben, zu veranschaulichen, die Tatsache, daß die Schönheit der Alpenwelt bis ins 18. Jahrhundert hinein gänzlich verborgen geblieben ist. Wir mögen des Livius berühmte Schilderung von Hannibals Alpenübergang zur Hand nehmen oder Hallers umfangreiches Lehrgedicht – wir finden darin viel über die Schrecken und Gefahren der Berge, manches über die Eigentümlichkeiten des Landes und seiner Bewohner, aber kein Wort über ästhetische Reize. Was heute der gesamten europäischen Kulturwelt ein selbstverständlicher Besitz ist, das haben einzelne Persönlichkeiten (wir können sie mit Namen nennen: Rousseau, Goethe u. a.) für sie gewonnen. Was sie zu solcher Entdeckung befähigte – eine höhere Empfänglichkeit, eine größere Lebendigkeit als sie anderen zuteil wurde –, das wollen wir hier nicht untersuchen. Es genügt uns zu sehen, daß einzelne Individuen einer Gemeinschaft als Organe dienen können, die ihr den Kontakt mit der Welt der Werte ermöglichen, als das offene Auge, mit dem sie in die Welt hineinschaut. Damit sie aber als Organe der Gemeinschaft fungieren können, ist es erforderlich, daß nicht nur sie selbst, sondern daß auch die Gemeinschaft — bzw. andere Glieder der Gemeinschaft – empfänglich sind und außerdem, daß sie als Glieder der Gemeinschaft leben. Wo der Empfänglichkeit einzelner die Unzulänglichkeit der Masse entgegensteht, da kann die Gemeinschaft nicht bereichert werden. Das läßt sich deutlich an gewissen Kulturwerken zeigen. In Fällen allerdings, wo die Werke aus dem Geiste eines Volkes heraus entstanden sind (ein Phänomen, das natürlich selbst noch zu klären ist), da werden sie auch der Gemeinschaft zugänglich sein. Anders verhält es sich bei der »Renaissance« einer vergangenen oder der Aufnahme einer fremden Kulturschöpfung, auch bei neuen Werken, die innerhalb einer Gemeinschaft, aber nicht aus ihrem Geiste entspringen. Denken wir daran, wie einige unserer führenden Geister – etwa Winckelmann, – der bildenden Kunst der Antike nahe gekommen sind, sich mit ihrem Geist erfüllt haben und wie wenig davon in die Seele des deutschen Volkes eingedrungen ist; wie die oberen Gesellschaftsschichten in Deutschland im 17. und 18. Jahrhundert von französischen Kultureinflüssen durchsetzt waren, ohne daß der Kern des Volkes wesentlich davon berührt wurde; wie fast unsere ganze moderne Kunstrichtung unverstanden und unwirksam mitten im Leben der Volksgemeinschaft dasteht. Ebenso wichtig ist es, daß diejenigen, die die offenen Augen für die Welt der Werte besitzen, als Glieder der Gemeinschaft, in lebendiger Wechselwirkung mit ihren anderen Elementen leben. Wer sich in sich selbst verschließt, wer den Reichtum seines Innen-

lebens nicht nach außen hin wirksam werden läßt, der kommt nicht als Organ der Gemeinschaft in Betracht, der öffnet ihr nicht den Zugang zu den Quellen, aus denen ihr Triebkräfte zuströmen können.

### § 3. Psychische Fähigkeiten und Charakter der Gemeinschaft.

Wir haben bei unseren Betrachtungen über die Lebenskraft schon verschiedentlich in das Gebiet der Probleme vorgreifen müssen, deren Erörterung wir anfangs als erforderlich bezeichneten, um ein Verständnis für die Struktur der Gemeinschaft zu gewinnen: wir mußten das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft mit heranziehen, und wir mußten gelegentlich auf Konstituentien der Psyche zurückgreifen, die nicht in der Lebenskraft gründen. Das war besonders dort erforderlich, wo wir von den »objektiven« Quellen der Lebenskraft sprachen. Denn deren Wirksamkeit setzt ja eine Offenheit des Geistes für die Objektwelt voraus, die aus dem Wesen der Lebenskraft nicht verständlich ist.

Wir wenden uns nun der ausdrücklichen Behandlung dieser Frage zu und untersuchen an erster Stelle das, was außer der Lebenskraft zum Aufbau der Gemeinschaft gehört und was sie zum Analogon einer individuellen Persönlichkeit stempelt. Ein Volk und ein anderes stehen einander gegenüber wie zwei Individuen, jedes im Besitze einer nur ihm eigenen scharf ausgeprägten Sonderart. Was sie auszeichnet und von einander scheidet, sind z. T. Beschaffenheiten des Leibes, und zwar solche rein physischer Natur (wie Größe, Färbung der Haut und der Haare usw.) und solche, in denen das »Innere« zum Ausdruck kommt (Gesichtszüge, Blick des Auges u. dgl.). Es ließe sich wohl zeigen, daß die physischen Beschaffenheiten nicht eigentlich Beschaffenheiten der Gemeinschaft sind, sondern typische Beschaffenheiten der Gemeinschaftsglieder (ein Gegensatz, auf den wir noch zurückkommen müssen). Wir gehen aber darauf nicht ein, weil wir die »Außenseite« in unserem Zusammenhange überhaupt nicht behandeln wollen, sondern uns ausschließlich mit der inneren Eigenart beschäftigen, dem Analogon der individuellen Psyche.

Um in das Wesen der Persönlichkeit einzudringen, muß man sich vor Augen halten, daß die Psyche — des einzelnen wie der Gemeinschaft — eine merkwürdige Doppelnatur aufweist: sie ist einmal in sich geschlossene Monade, sie ist andererseits Korrelat ihrer Umwelt, offenes Auge für alles, was »Gegenstand« heißt.[1]) Dem-

1) Diese zweite Eigentümlichkeit freilich besitzt sie, wie die folgenden Ausführungen erkennen lassen, nicht qua Psyche, sondern qua Geist.

entsprechend gliedern sich die Eigenschaften, durch die sich eine Psyche von der anderen unterscheidet, in solche, die ihr in ihrem Bei-sich-sein eignen, und andere, die zutage treten, wo sie aus sich herausgeht und mit der Objektwelt zu tun hat. In die erste Reihe würden z. B. Güte, Reinheit, Vornehmheit gehören; in die zweite Intelligenz, Tatkraft, Gerechtigkeit, Opfermut usw. Wenn wir diese Scheidung vornehmen, so soll damit nicht ausgesprochen sein, daß beide Gruppen von Eigenschaften ohne Verbindung nebeneinander stehen. Was der Psyche in sich eigen ist, das streift sie nicht ab, wenn sie der Objektwelt gegenübertritt. Sie ist ja trotz ihrer Doppelnatur eine unauflösliche Einheit. Welcher Art die Wechselbeziehungen sind, das bleibt noch zu klären. Zunächst wollen wir beide Gruppen getrennt behandeln und wenden uns jetzt der zweiten zu.

a) Das Fehlen niederer psychischer Vermögen in der Psyche der Gemeinschaft. Die Persönlichkeit, die individuelle wie die überindividuelle, finden wir einer Welt von Gegenständen gegenüber, die sie erfaßt, von der sie sich in ihrem Verhalten bestimmen läßt, in die sie gestaltend eingreift: drei verschiedene Arten der »Betätigung« an der Welt: Aufnehmen, Bewegtwerden, Handeln; ihnen entsprechen verschiedene Grundarten von psychischen Fähigkeiten. Die Außenwelt aufzunehmen, zu erfassen, dazu bedarf es gewisser »sinnlicher Vermögen«, Fähigkeiten zum Erleben bestimmter sinnlicher Gehalte, denn alle äußere Wahrnehmung ist auf Sinnlichkeit fundiert. Entbehrt eine Person des einen oder anderen sinnlichen Vermögens, so ist die ihr zugängliche Außenwelt im Vergleich zur Wahrnehmungswelt des »Vollsinnigen« wesentlich modifiziert. Betrachten wir die Psyche einer Gemeinschaft, so sehen wir, daß die sinnlichen Fähigkeiten nicht mit hineingehören. Ein Volk ist nicht blind oder taub, kurzsichtig oder hellhörig, wie es tapfer oder klug ist. Es ist aber sehr wohl möglich, daß die Mehrzahl oder auch alle Glieder einer Gemeinschaft eine bestimmte sinnliche Eigenschaft besitzen und daß dieser Umstand von Bedeutung für den Charakter der Gemeinschaft ist. Nehmen wir die Unterrichtsklasse einer Blindenanstalt, so weisen alle Elemente dieser Gruppe dieselbe Eigenschaft auf, ohne daß es einen Sinn hätte, die Blindheit als eine Eigenschaft der Gemeinschaft zu bezeichnen. Dagegen kann es sehr gut möglich sein, daß diese Klasse Eigenschaften besitzt, die durch die Blindheit der Individuen bedingt sind und sich in keiner Gemeinschaft von Sehenden finden werden. Simmel führt z. B. in seinen Betrachtungen zur »Soziologie der Sinne« aus, das Zugleich mannigfacher Eindrücke, wie es uns das Auge vermittelt,

wirke – im Gegensatz zum Nacheinander des Gehörten – verwirrend und beunruhigend.[1]) Die innere Ruhe, die das Abgeschlossensein von der verwirrenden Mannigfaltigkeit der sichtbaren Welt dem Blinden geben mag, kann nicht nur als individuelle, sondern auch als Gemeinschafts-Eigenschaft auftreten.

Man wird also wohl sagen müssen, daß die sinnlichen ebenso wie die physischen Eigenschaften nur als typische Eigenschaften der Gemeinschaftsglieder in Betracht kommen und den Charakter der Gemeinschaft wohl mit bedingen können, aber nicht selbst zur Psyche der Gemeinschaft gehören. Ähnliches gilt wohl auch für eine Reihe anderer Eigenschaften, die ein psychisches Individuum außer den sinnlichen Vermögen besitzen muß, wenn es eine Außenwelt erfassen soll. Wahrnehmung ist ja nicht Sinnesempfindung, sondern Auffassung eines sinnlich Erscheinenden, und damit es als dauerndes Sein wahrgenommen werden könne, ist bei dem wahrnehmenden Individuum die Fähigkeit des Behaltens von Eindrücken – das, was wir Gedächtnis nennen – vorausgesetzt. Ohne weiter zu untersuchen, welche psychischen »Vermögen« unter dem Titel »Gedächtnis« zusammengefaßt werden, können wir feststellen, daß auch diese nicht zur Psyche der Gemeinschaft, sondern nur zu der ihrer Elemente gehören und als solche allerdings wiederum den Charakter der Gemeinschaft mitbestimmen. Ein »gutes Gedächtnis« z. B. kann als typische Eigenschaft bei den Angehörigen einer Familie auftreten, man wird es aber niemals der Familie zuschreiben; dagegen gibt es eine Reihe von Eigenschaften, die wir dem Charakter der Familie zurechnen, die aber an das Gedächtnis der Familienmitglieder bestimmte Anforderungen stellen: z. B. Pietät gegen die Familientradition, Treue u. dgl.

Wie sinnliche Eindrücke und Gedächtnisfunktionen nur die stoffliche Grundlage alles seelischen und geistigen Lebens bilden, so sind auch die ihnen entsprechenden psychischen Fähigkeiten nur Grundlagen der seelischen und geistigen Eigenschaften, die sich von dem Gesamtbestand der individuellen Psyche als Oberschicht abheben. Von dem »Charakter« in einem allerweitesten Sinne – als Bezeichnung dessen, was die Eigenart einer Psyche ausmacht und sie von anderen unterscheidet – hebt sich der Charakter im spezifischen Sinne ab, der auf die Oberschicht beschränkt ist. Bei der Gemeinschaft kann von Charakter in dem weiteren Sinne gar nicht gesprochen

1) Vgl. den »Exkurs über die Soziologie der Sinne« in Simmels Soziologie. Wir prüfen nicht die Richtigkeit der behaupteten Tatsache, sondern nehmen sie nur als Hinweis auf das Phänomen, das uns vorschwebt.



werden, weil es Gemeinschaftseigenschaften nur innerhalb der Oberschicht gibt. Die »Unterschicht« der individuellen Psyche aber ist fundierend sowohl für den individuellen als für den Gemeinschaftscharakter.

b) Intellektuelle Fähigkeiten. In den Bereich des »Geistigen« gehört bereis die »Auffassung«, die in der Wahrnehmung lebt und sie allererst zur Wahrnehmung macht, und das entsprechende »Auffassungsvermögen«; des weiteren die eigentlichen Verstandestätigkeiten: Folgern, Kombinieren u. dgl., und die entsprechenden intellektuellen Fähigkeiten: Scharfsinn, Leichtigkeit des Begreifens, Kombinationsgabe u. dgl. Es ist kein Zweifel, daß wir einem Volk z. B. solche geistige Fähigkeiten nachsagen und es dadurch von anderen unterscheiden, und es ist sehr die Frage, ob es sich hier um eine bloße façon de parler handelt, die dem Volk als Einheit das zuschreibt, was eigentlich nur den einzelnen Volksgenossen als typische Eigenschaft zukommt. Eine solche Behauptung dürfte sich kaum rechtfertigen lassen. Wenn wir von römischem Scharfsinn oder französischem »Esprit« sprechen, so wollen wir das Volksganze charakterisieren und nicht den Durchschnittsrömer oder den Durchschnittsfranzosen. Es ist sogar möglich, daß der geistige Habitus eines Volkes sich von dem des Durchschnitts seiner Glieder ziemlich erheblich unterscheidet. Ein Volk kann in seiner Politik brutal und rücksichtslos sein, während die Mehrzahl der Bürger durchaus gutartig und friedlich ist. Damit greifen wir allerdings bereits auf das Gebiet des Gemüts- und Willenslebens über, wo der Unterschied, den wir im Auge haben, schärfer hervortritt. Er findet sich aber auch bereits bei den intellektuellen Fähigkeiten. — Wie das Verhältnis von Gemeinschaftscharakter und durchschnittlichem Charakter der Gemeinschaftsglieder zu verstehen ist, das werden uns erst spätere Betrachtungen lehren. Zunächst halten wir fest, daß der Außenwelt, der sich eine Gemeinschaft gegenüber befindet, bestimmte intellektuelle Fähigkeiten dieser Gemeinschaft sowie gewisse »niedere« psychische Vermögen der Gemeinschaftsglieder entsprechen. Die intellektuellen Fähigkeiten sind allerdings nicht nur von Bedeutung für die Erfassung der sinnlich wahrnehmbaren Welt, sondern zugleich das Korrelat der Gedankenwelt, in der die Gemeinschaft lebt. Freilich treten hier weitere intellektuelle Charakterzüge hervor. Der Klarheit des französischen oder auch des amerikanischen Denkens, dem Tiefsinn des deutschen oder nordischen entsprechen Unterschiede in den philosophischen Systemen der Völker. Außerdem sind aber für die Gestaltung der gedanklichen Umwelt noch andere Faktoren

maßgebend. Die Gedankenwelt muß ja erarbeitet werden, und was davon erobert wird, das hängt nicht von der intellektuellen Leistungsfähigkeit ab, sondern — da alle geistige Arbeit ein Tun (evtl. sogar ein Handeln) ist — von der Art, wie das Individuum bzw. die Gemeinschaft sich zu betätigen pflegt und von der Art, wie es sich zum Tun bewegen läßt. Welche theoretischen Zusammenhänge ich aufzudecken, welche Gegenstände ich theoretisch zu ergründen suche, das hängt davon ab, welches »Interesse« ich daran habe und mit welcher »Energie« ich ans Werk gehe. Eigenschaften des Gemüts und Willens wirken also hier mit denen des Intellekts zusammen.

c) Die spezifischen Charaktereigenschaften, »Seele« und »Kern« der Person. Wir kommen damit in das Gebiet, das man noch in einem besonderen Sinne als »Charakter« zu bezeichnen pflegt. Wenn man von einem »guten« oder »schlechten« Charakter spricht, so meint man nicht, daß die betreffende Persönlichkeit überhaupt wertvolle Eigenschaften besitzt — wertvolle Eigenschaften sind ja auch die intellektuellen Vorzüge, die vorhanden sein können, ohne daß man den Charakter für »gut« erachtet, und die fehlen können, ohne daß man ihn »schlecht« nennt —, was man im Auge hat, ist vielmehr die Empfänglichkeit für ethische Werte und das Bestimmtwerden durch sie. Wenn man weiterhin von »charaktervollen« und »charakterlosen« Menschen spricht, so meint man natürlich nicht, daß der »Charakterlose« überhaupt keine Eigentümlichkeiten besitzt, die ihn von anderen scheiden, sondern man bezeichnet mit Charakterlosigkeit eine besondere Art der Willensbestimmtheit, die noch zu analysieren wäre. Die beiden eben angeführten sprachlichen Bedeutungen des Wortes »Charakter« sind nach Wertgesichtspunkten abgegrenzt. Aus der Gesamtheit der psychischen Eigenschaften wird dabei etwas herausgegriffen, das im besonderen Maße die Wertbeurteilung herausfordert, eine wertende Einstellung verlangt. Träger von Werten kann jede psychische Eigenschaft sein: Die sinnliche Empfänglichkeit, das Gedächtnis, der Verstand ebenso wie die Zugänglichkeit für sittliche Werte. Andererseits kann auch die Empfänglichkeit für Werte schlicht als zum Seinsbestand der Person gehörig festgestellt und nicht bewertet werden. Es scheint aber, als ob die Empfänglichkeit für Werte (und speziell für sittliche Werte) und die Art, wie man sich im praktischen Verhalten durch sie bestimmen läßt, der gesamten Persönlichkeit in höherem Grade zugerechnet würden als sonstige Eigenschaften. In dem, was wir Charakter — in diesem engsten Sinne — nennen, scheint die Person selbst

uns entgegenzutreten, während die anderen Eigenschaften etwas ihr mehr äußerlich Anhaftendes sind. Und obwohl ihr auch mittelbar — als Trägerin solcher »anhängenden« Eigenschaften — ein Wert zukommen kann, so ist dies doch nicht ihr eigener Wert, wie er uns im »Charakter« entgegentritt. Nun ist einer Person gegenüber das »Stellungnehmen« die »natürliche Einstellung«; nicht als wertfreies, sondern als werthaftes Sein tritt sie uns gegenüber, und die Wertantwort ist das »natürlichste« Verhalten zu ihr, und dementsprechend auch zu den Eigenschaften, in denen ihr Wert vorwiegend zutage tritt.

Wir halten aus dieser letzten Betrachtung fest, daß es Eigenschaften gibt, die der Persönlichkeit näher zugehören als die intellektuellen. Es ist dies nicht nur die spezifisch sittliche Beschaffenheit der Person — die Empfänglichkeit für sittliche Werte und das Bestimmtwerden durch sie — sondern (was bei der wesenhaften Bezogenheit des Sittlichen auf alle anderen Wertbereiche eigentlich selbstverständlich) die Aufgeschlossenheit für Werte überhaupt, die mannigfachen Fähigkeiten, die das Fühlen der Werte verschiedenster Art zur Voraussetzung hat. Was die Person *ist*, das sehen wir gleichsam daran, in welcher Wertewelt sie lebt, welchen Werten sie zugänglich ist und welche Werke sie evtl. — durch Werte geleitet — schafft.

Dies »Nähersein«, der Person »eigentlicher« angehören, das wir für die Eigenschaften des »Gemüts« in Anspruch nehmen, läßt sich noch von einer anderen Seite her fassen. Indem die Persönlichkeit Werte erlebt und Werke schafft, »tritt sie aus sich heraus« —, ebenso wie beim Erfassen der sinnlichen Außenwelt oder theoretischer Zusammenhänge. Aber während die Verstandestätigkeit nicht aus dem Inneren herauskommt, nicht aus den Tiefen des Ich, werden im Gemüts- und Willensleben diese Tiefen selbst wach, die *Seele* öffnet sich mit dem, was ihr in ihrem Bei-sich-sein eigen ist, der Welt der Werte. Das Gemütsleben und der Charakter sind ganz durchtränkt von den »ruhenden« Qualitäten der Seele. Was sie in sich ist, das spiegelt sich in den Charaktereigenschaften wieder. Ob ein Mensch gut oder schlecht sieht, ob sein Gedächtnis mehr oder minder »treu« ist, ob es sich vorwiegend auf optische oder akustische Vorstellungen stützt, ob er scharf und schnell oder langsam und unklar denkt — von all dem bleibt das, was die Seele in sich selbst ist, völlig unberührt, und es wird seinerseits auch von ihr her nicht qualitativ beeinflußt. Das Denken verrät nichts von der Reinheit und Tiefe der Seele — wohl aber die Motive, von denen es geleitet ist, ebenso wie alles Gemütsleben. Wie man Werte aufnimmt und wie man sich

zu ihnen verhält: wie man genießt, wie man sich freut, wie man trauert und wie man leidet, das alles hängt ab von der Beschaffenheit der Seele.

Was dieses geheimnisvolle Etwas — die Seele — ist, dem müssen wir näherzukommen suchen. Nach H. Conrad-Martius »Gespräch von der Seele«[1]) ist die Eigentümlichkeit der Wesen, die eine Seele haben — im Gegensatz etwa zu den Elementargeistern, zu deren Idee es gehört, nur leiblich-geistige Figuration zu besitzen, — eine Beschwertheit und Fixiertheit in sich selbst. Während jene Geistwesen von dem Geist der Sphäre, der sie zugehören, getragen werden, lebt der Mensch aus seiner Seele heraus, die das Zentrum seines Seins ist. Diese Zentralstellung bedeutet aber nicht, daß von der Seele her die Ichtotalität, die sich in Seele, Leib und Geist entfaltet, gestaltet und durchbestimmt wird. Vielmehr wächst die Seele aus einer Wurzel hervor, die das gesamte Sein des individuellen Seelenwesens in allen seinen Dimensionen bestimmt. Wenn wir diese Wurzel oder diesen »Kern« als das Formende ansehen, aus dem heraus sich das Sein des Individuums gestaltet, so müssen wir uns doch darüber klar sein, daß nicht alles leibliche und nicht alles psychische Sein und Geschehen »kernhaft«, vom Kern her gestaltet ist. Es gibt psychische wie physische Vorgänge, die für die einheitliche Gestalt, für die »Persönlichkeit« gleichgültig sind und nicht ihren Stempel tragen. Das gilt nicht für die Seele. Alles Seelische wurzelt im Kern. Aber alles Leibliche, sofern es nicht »Spiegel«, Ausdruck von Seelischem ist, und alles Psychische, in dem nicht Seelisches sich ausdrückt — dauerndes Sein wie Lebensaktualität —, ist nicht kern- oder wurzelhaft und fällt aus der Einheit der individuellen Persönlichkeit heraus. Es gibt ein aktuelles Erleben, bei dem — nach einem Bilde von H. Conrad-Martius — die Seele nicht mit »angekurbelt« ist, das nicht durch das »zentrale Selbst« hindurchgegangen ist. In die Einheit der Psyche gehört es mit hinein, aber es entspringt nicht dem Kern, und die Seele ist daran nicht beteiligt. Es ist merkwürdig, daß zu solchem »seelenlosen« Erleben nicht nur Erlebnisse gehören, an denen die Seele prinzipiell keinen Teil hat — aus dem Gebiet der »Sinnlichkeit« und des »Verstandes« — sondern auch Affekte, in denen doch »eigentlich« die Seele sich auslebt. »Die Gefühlssphäre — so charakterisiert H. Conrad-Martius diese eigentümlichen Verhältnisse[2]) — erscheint mir wie der

1) »Summa« 2. Heft, Hellerau 1917. (Abgedruckt in den demnächst bei Niemeyer in Halle erscheinenden »Gesprächen«.)

2) a. a. O. Seite 133.

,Leib' gleichsam der Seele oder wie ihr spezielles peripheres Selbst; ebenso wie am körperlichen Leib jeder äußere Eindruck unmittelbar gespürt wird, so auch an diesem ,Leib' der Seele jeder ,innere' Eindruck; aber es ist, solange sie nicht zentral mit betroffen wird, ein nur oberflächenhaftes Empfinden — eine bloße ,Reizung'. und ein Reagieren auf diesen Reiz. Mit dieser Region des spezifisch sensiblen Erlebens und Reagierens beschließt sich eben das Ganze der Seele keineswegs, ja wir gewinnen mit ihr nur die ,Hülle' der Seele.« — Wir werden auf dieses merkwürdige »seelenlose« Verhalten noch zurückkommen.

Zunächst suchen wir uns dem Wesen der Seele noch von einer anderen Seite her zu nähern — mit Hilfe der Gegenüberstellung von Geist und Seele, die wir in der zitierten Abhandlung finden. »Was ,Geist' ist, oder ,aus Geist' ist, kommt nie zu eigentlicher Fixation in sich selbst, nie zu starrer seinsmäßiger Festlegung und damit auch noch nicht zur ,Schwere'.«[1]) Das Wesen des Geistes (des »subjektiven« Geistes müssen wir, genauer gesprochen, sagen) wäre danach Aktualität. Es muß aber wohl erwogen werden, was demgegenüber »seinsmäßige Festlegung«, »Schwere« bedeutet. Es findet sich in der genannten Schrift selbst eine Stelle, die darauf hinweist, daß hier noch ein Doppelsinn vorliegt. Der Aktualität des Erlebens steht einmal gegenüber die Fixierung »dauernder Eigenschaften«, »Vermögen«, »Dispositionen«. D i e s e seinsmäßige Festlegung ist ebensowenig primär seelisch wie geistig. Man kann in ü b e r t r a g e n e m Sinne von geistigen Eigenschaften wie von sinnlichen und von seelischen sprechen — je nach den aktuellen Erlebnissen, die diesem »Vermögen« entsprechen. Die Vermögen selbst und als solche sind aber ursprünglich p s y c h i s c h e. Im Wesen der Psyche gründet solche Fixierung. Ein leiblich-seelisches Wesen kann den Mechanismus der psychischen Struktur (ebenso wie die »erdenschwere« Leiblichkeit, wenn auch vielleicht nicht alle Leiblichkeit schlechthin) abstreifen und doch seine Seele und die von ihr unabtrennbare ganz andersartige Schwere behalten. Es hört nicht auf, aus seiner Seele heraus zu leben wie aus einem »jenseitigen Grunde«, ihr Sein leuchtet in der Aktualität des Lebens, das aus ihrer Tiefe hervorgeht, auf, ohne restlos darin aufzugehen. Und dieses Sein der Seele ist kein Zusammen dauernder Eigenschaften wie die Psyche, es läßt sich überhaupt nicht durch angebbare Eigenschaften aussprechen.

---

1) a. a. O. Seite 119.

Noch auf andere Weise wird die Abgrenzung von Geist und Seele versucht: Mit dem Geist nehmen wir die Welt schlicht entgegen, die Seele aber nimmt die Welt in sich selbst auf, in ihr »schlägt sie zusammen«, und in jeder individuellen Seele auf besondere Weise. Hier müssen wir ergänzend hinzufügen, daß es nicht für alle Gegenständlichkeiten ein solches schlichtes Erfassen und Hinnehmen gibt, wie es nach der soeben wiedergegebenen Darstellung das »geistige« ist. Alles werthafte Sein ist prinzipiell nur adäquat zu erfassen, wenn sich ihm die Seele öffnet, und alles volle Erfassen solchen Seins ist Aufnehmen in die Seele und mit ihr, Herausgehen der Seele aus sich selbst. Es ist darum nicht weniger geistiges Tun. Die Grenzen zwischen Seele und Geist, die soeben fest gezogen schienen, drohen hier wieder zu verschwimmen, und vielleicht läßt sich die strenge Scheidung in der Tat nicht durchhalten. Das L e b e n der Seele, sofern es Herausgehen aus sich selbst, der Welt-gegenüber-treten ist — ist g e i s t i g e Aktualität. Das der Lebensaktualität zugrunde liegende S e i n der Seele aber — sollen wir es ungeistig nennen? Müssen wir nicht vielmehr sagen, der Geist, sofern er sich gestaltet und zum Zentrum einer auf sich selbst gestellten Personalität begrenzt, ist Seele?

Eine Reihe weiterer Fragen tun sich nach den ersten Klarstellungen vor uns auf. Was die Seele ist, die i n d i v i d u e l l e Seele — so sagten wir —, das läßt sich nicht in angebbaren Eigenschaften ausdrücken. Ihr Sein ist wie der Kern, in dem es wurzelt, ein schlechthin Individuelles, Unauflösliches und Unnennbares. Dennoch haben wir von »ruhenden Qualitäten« der Seele gesprochen, die ihr in ihrem Bei-sich-sein eignen, und haben solche Qualitäten mit Namen genannt: Reinheit, Güte, Vornehmheit u. dgl. Beide Behauptungen stehen nur scheinbar in Widerspruch miteinander. Diese Qualitäten sind keine dauernden Eigenschaften, die das Sein der Seele konstituieren. Sie sind freilich ebensowenig wechselnde Zuständlichkeiten wie die fluktuierenden Erlebnisse. Sie sind das, wovon die Seele dauernd erfüllt ist, aber sie füllen sie nicht von außen her, sondern quellen stetig aus ihr selbst hervor, und das Sein der Seele leuchtet in ihnen auf.

Die Seele und die ruhenden Qualitäten, die sie erfüllen — davon gingen wir aus —, haben besondere Bedeutung für das, was wir den Charakter der Person im engsten Sinne nannten. Die Charaktereigenschaften als Fähigkeiten zu Werterlebnissen und wertbestimmten Verhaltungsweisen gehören nicht selbst zur Seele und nicht zum Kern der Person, aber er entfaltet sich in ihnen nach außen, und

sie lassen sichtbar werden, was die Seele innerlich erfüllt. Güte bedeutet wohl auch die Fähigkeit zu guten Handlungen, aber nicht nur das. Wer gut ist, der handelt auch gut; aber die Güte ist ihm auch eigen, wenn er niemals dazu kommen sollte, etwas Gutes zu tun.

Im Gegensatz zu den psychischen Fähigkeiten, den niederen wie den höheren, zeigt der Kern der Person und das durch ihn bestimmte Sein der Seele keine Entwicklung. Das Leben der Psyche ist ein Entwicklungsgang, in dem ihre Fähigkeiten zur Ausbildung gelangen. Bedingungen dieser Ausbildung sind die Kräfte, über die die Persönlichkeit verfügt, und die äußeren Umstände, unter denen das Leben verläuft, schließlich die »ursprüngliche Anlage«, die in dem Entwicklungsprozeß mehr oder minder zur Entfaltung gelangt. Die äußeren Umstände spielen eine doppelte Rolle: sie bedingen einmal das Ab- und Zunehmen der Lebenskraft und sie bestimmen außerdem die Richtung der Entwicklung, allerdings nur in dem Spielraum, der durch die ursprüngliche Anlage offen gelassen wird. Wer keine mathematische Begabung besitzt, den wird auch der trefflichste Unterricht nicht zum Mathematiker machen. Aber welchem Spezialgebiete der Begabte sich zuwendet, das kann davon abhängen, in welche Richtung sein Blick durch äußere Einflüsse gelenkt wird. Die ursprüngliche Anlage liegt der Entwicklung zugrunde und entwickelt sich nicht selbst. Unter günstigen Umständen tritt mehr von ihr zutage als unter ungünstigen, aber sie selbst nimmt nichts Neues in sich auf und verliert nichts aus ihrem Bestande.

Wir müssen nun das Verhältnis der Seele und ihrer Qualitäten zur ursprünglichen Anlage ins Auge fassen. Stellt sie nur einen Ausschnitt daraus dar, nämlich die Anlage zu dem, was wir unter dem Titel »Charaktereigenschaften« zusammenfaßten? Offenbar nicht. Die ursprünglichen Anlagen finden sich in den dispositionellen Eigenschaften ausgebildet vor. Für die Seele und ihre Qualitäten besteht dieser Gegensatz von Ausgebildet- und Unausgebildetsein gar nicht. Für die Reinheit, die Güte, die Vornehmheit gibt es keine äußeren Umstände, die ihre Entfaltung begünstigen oder hemmen könnten. Wohl können die äußeren Umstände zu guten oder schlechten Handlungen und dadurch zur Ausbildung entsprechender dispositioneller Eigenschaften »Gelegenheit« geben. »Tugenden« und »Untugenden« können unter dem Einfluß eines guten oder schlechten »Beispiels« erworben werden. Die innere Reinheit der Seele aber wird dadurch nicht berührt, sie kann in der Art, wie man das Verwerfliche tut, noch zutage treten, wie andererseits »rühmliche« Taten eine innere Verworfenheit nicht ausschließen und ihr Stigma an sich tragen

können. Der Pharisäer ist der Typus des Menschen, der allein auf seinen »Charakter« und seine »Taten« pocht und die innere Sphäre ganz außer acht läßt. Diese innere Sphäre, als allen Einflüssen entzogen, ist nicht nur den äußeren Einwirkungen, sondern auch der Selbsterziehung unzugänglich. Alle Arbeit an sich selbst, alle Bemühungen um eine Reinigung der Seele können immer nur darin bestehen, negativ-wertige seelische Regungen und Taten zu unterdrücken und die Dispositionen dazu zu bekämpfen oder gar nicht aufkommen zu lassen und sich andererseits für positive Werte offen zu halten. Die Qualitäten der Seele aber kann man sich nicht anerziehen oder abgewöhnen. Wenn in dieser Sphäre ein Wandel eintritt, so ist er nicht das Ergebnis einer »Entwicklung«, sondern als Verwandlung durch eine »jenseitige« Macht anzusehen, d. h. eine außerhalb der Person und aller natürlichen Zusammenhänge, in die sie verflochten ist, gelegene.

Wenn wir den Gedanken einer »Entwicklung« der Seele, einer Aus- und Umbildung seelischer Eigenschaften nach Art der psychischen Vermögen ablehnen müssen, so gibt es doch ein von solcher Entwicklung durchaus zu scheidendes Wachsen und Reifen der Seele. Sie tritt nicht schon am Beginn der psychischen Entwicklung eines Individuums hervor, sondern wird erst nach und nach sichtbar. Und wenn die Welt »in jedem einzelnen Menschen neu und immer neu zusammenschlägt«,[1]) so kommt darin zum Ausdruck, daß die Seele selbst neu und immer neu wird. Unter der Decke der psychischen Entwicklung reift die Seele heran und drückt dieser Entwicklung ihren Stempel auf, ohne selbst durch sie bestimmt zu werden. Das Reifen selbst und das Offenbarwerden in der Lebensaktualität und der Charakterentwicklung sind voneinander zu trennen. Für das Offenbarwerden, das Aufblühen der Seele ist die Berührung mit der Welt augenscheinlich nicht gleichgültig. Aber diese Art der Berührung ist durchaus verschieden von der Einwirkung äußerer Umstände auf die Ausbildung ursprünglicher Anlagen. Damit eine bestimmte Anlage sich entfalten, die entsprechende psychische Fähigkeit sich entwickeln kann, sind bestimmte äußere Umstände erforderlich, für ein künstlerisches Talent etwa die Berührung mit den entsprechenden ästhetischen Werten. Was der Seele zu ihrer »Erweckung« dienen kann, das ist völlig unsagbar. Alles und jedes kann plötzlich in die Tiefe einschlagen, zu der bis dahin nichts vorzudringen vermochte. Und wenn das geschieht, so kommt nicht diese oder jene Fähigkeit

---

1) Conrad-Martius, a. a. O. S. 132.

zur Ausbildung, sondern der ganze Reichtum der Seele ergießt sich in die Lebensaktualität und tritt an ihr zutage, das Leben wird jetzt erst »seelenvoll«. Betrachten wir im Gegensatz dazu das »gleichsam seelenlose« Verhalten, von dem wir früher sprachen, so sehen wir hier noch eine Reihe von Möglichkeiten. Es gibt ein Aufgehen in peripherischen Erlebnissen, weil die Tiefen der Seele noch nicht wach geworden sind. Auch die Affekte, die »eigentlich« den Anspruch erheben, in der Tiefe erlebt zu werden, spielen sich dann nur an der Peripherie ab, und dem Individuum selbst wird das nicht als Manko fühlbar, solange es seine eigenen Tiefen gar nicht kennt. Es gibt sodann ein Flüchten aus den Tiefen an die Peripherie, wenn der Person ihr seelisches Leben zur Qual wird, wenn die Seele von Verzweiflung erfüllt ist. Hier ist die Seele wach, obwohl ihr Leben zugunsten des peripherischen in den Hintergrund gedrängt ist. Es ist möglich, daß die erstrebte Ausschaltung nicht gelingt und das Leben der Tiefe in die peripherischen Erlebnisse vordringt und ihnen seine Färbung verleiht. Hat dagegen die »Flucht« den erstrebten Erfolg, so bleibt die Verzweiflung auf dem Grunde der Seele liegen, während das Ich ganz in der Aktualität des peripherischen Lebens aufgeht.

D i e s e Ausschaltung der Seele ist eine willkürliche. Ihr Widerspiel ist eine allen Bemühungen zum Trotz eintretende Erstarrung der Seele, ein Versiegen ihres Lebens. Das Ich steigt in seine Tiefen hinab, es verharrt darin, aber es findet eine gähnende Leere darin vor, es hat das Gefühl, als wäre ihm seine Seele abhanden gekommen, als wäre es nur noch der Schatten seiner selbst, von seinem eigensten Sein abgetrennt. (Deutlich zu scheiden ist diese Art der »Seelenlosigkeit« von der des noch nicht zu seelischem Leben Erwachten, der die ganze Fülle der Lebendigkeit sein eigen wähnt.) Der Zustand erscheint zunächst völlig rätselhaft. Man fragt sich, w a s denn eigentlich fehlt und was vorhanden ist. Denn die Seele, die man vermißt, hat man doch in ihrer ganzen Eigenart gegenwärtig — man e r i n n e r t sich nicht etwa nur, daß man so etwas einmal besaß.

Um die Sachlage zu erhellen, müssen wir uns klarmachen, was es heißt: aus seiner Seele heraus leben. Es besagt nicht nur, daß das aktuelle Leben die Qualitäten der Seele widerspiegelt, sondern daß es ihr e n t q u i l l t, i h r Leben ist. Wir haben verschiedentlich versucht, die Quellen des psychischen Lebens aufzudecken. Wir sprachen von sinnlicher und geistiger Lebenskraft und sahen, daß die geistigen Kräfte teils von den Objekten her zuströmen, teils im Inneren des psychischen Individuums ihren Ursprung haben. Offenbar sind wir

jetzt an dieser »inneren« Ursprungsstelle angelangt. Die Seele selbst ist ein Quell des Lebens. Wenn sie erwacht, so strömen diese neuen Kräfte dem geistigen Leben zu, und die Welt geht gleichsam neu vor dem erlebenden Individuum auf. Wenn es nicht aus der Tiefe, aus seiner Seele heraus lebt, so gehen diese Kräfte seinem Leben verloren. Und nun kann es auch geschehen, daß die Seele, ohne ausgeschaltet zu werden, aufhört, Leben zu spenden. Der Quell, den sie in sich birgt, kann versiegen. Die Welt schlägt dann wohl noch in ihr zusammen, aber sie kann nicht darin »zünden«, sie hat keine »Antwort« mehr dafür. Die Empfänglichkeit für Werte versagt, obwohl sie noch erkannt werden, und auch die »ruhenden Qualitäten« scheinen entschwunden: die Güte strahlt nicht mehr aus in positiven Gesinnungen und gütigen Handlungen, das Innere scheint entleert von allem, was es erfüllte und worin sich die selbst unnennbare Individualität aussprach. Ein solcher Bruch im Leben einer Person kann eintreten, wenn ein »Schicksalsschlag« alle Kräfte ihrer Seele verzehrt, sie kann auch durch ständigen übermäßigen Kraftverbrauch allmählich »verkümmern«, und es müssen ihr aus fremden Quellen neue Kräfte zugeführt werden, um sie wieder zu neuem Leben zu erwecken.[1])

Überall, wo die Seele aus der Lebensaktualität ausgeschaltet ist, fehlt dem Verhalten und dem sichtbaren Sein des Individuums die individuelle, oder, wie wir auch sagten, die »persönliche« Note; selbst wenn es in seinem persönlichem Stil fortlebt und äußerlich gesehen seine Eigenart bewahrt, trägt diese Eigenart doch den Stempel der Unechtheit. Sein Leben wird von sinnlichen Kräften und evtl. vom Willen getrieben oder auch von fremden seelischen Kräften getragen, es kommt nicht aus dem Zentrum seines eigenen Seins und es mangelt ihm daher die Ursprünglichkeit und Echtheit des »kernhaften« Lebens. Wir können uns Individuen denken, denen es an einem eigenen Zentrum ihres Seins überhaupt gebricht, und damit zugleich an echter Personalität und (qualitativer) Individualität. Beim Menschen wird man in allen Fällen von »seelenlosem« Verhalten nur sagen dürfen, daß er »sich selbst« noch nicht gefunden oder zeitweise verloren hat und daß so lange seine Individualität unerkennbar ist (wofern der Grenzfall eines »absolut« seelenlosen Verhaltens überhaupt als realisiert gedacht werden kann und es sich nicht nur um ein Mehr oder Minder handelt). Prinzipiell gehört ihm ein solches Zentrum zu, das jederzeit zum Durchbruch kommen kann.

---

1) Vgl. I. Abhandlung S. 76.

Andererseits muß man sagen, daß nur bei seelischen Wesen Seele und Individualität bzw. persönliche Eigenart unbedingt zusammenhängen. Elementargeister, die keine Seele haben, sind doch aus einer Bildungswurzel in Geist und Leib zu einer einheitlichen Personalität gestaltet. Bei ihnen bedeutet die Seelenlosigkeit keinen Mangel an Individualität. Der Vorwurf mangelnder Individualität im Zusammenhang mit der Seelenlosigkeit hat nur dort einen Sinn, wo es einen Aspekt von Seelenhaftigkeit gibt, wo die psychophysische Struktur das Suchen nach einem seelischen Zentrum nahelegt und doch nicht durch und durch von einem solchen Zentrum her gestaltet ist. Die Plastizität des Psychischen, seine Formierbarkeit durch äußere Einflüsse läßt es als prinzipielle Möglichkeit zu, daß ein psychisches Individuum bloßer Abdruck einer echten seelischen Individualität und nicht aus einem eigenen Kern von innen her gestaltet ist.

Wir haben das Wachstum der Seele und ihr Offenbarwerden in den Qualitäten, in denen sie sich ausspricht, von der Entwicklung ursprünglicher Anlagen zu ausgebildeten psychischen Vermögen unterschieden. Die Lebenskraft spielt hier und dort eine Rolle, aber eine durchaus verschiedene. Den ursprünglichen Anlagen müssen Kräfte zugeführt und das aktuelle Leben muß in ihre Richtung gelenkt werden, damit sie sich entfalten können. Die Seele bedarf zu ihrem Wachstum zunächst keiner Zuführung von Kräften. Sie hat ihre Kräfte in sich selbst und läßt sie der psychischen Entwicklung zugute kommen, wenn sie heranreift und zur Lebensaktualität durchbricht. Werden ihre inneren Kräfte durch die Welt vernichtet, der sie sich öffnet, so »bildet« sie sich nicht »zurück« wie ein psychisches Vermögen, dem die nötigen Kräfte entzogen werden, sondern zieht sich gleichsam in sich selbst zurück, wird unwirksam und damit unsichtbar. Die Seele ist weder Entwicklung aus einer ursprünglichen Anlage, noch selbst ursprüngliche Anlage zu etwas. Der Gegensatz von »Akt« und »Potenz«, wie wir ihn bei den aktuellen Lebensregungen und den psychischen Vermögen, die ihnen entsprechen, finden, hat hier keine Stelle. Doch bemerken wir zwischen der Seele und gewissen ursprünglichen Anlagen besonders nahe Beziehungen, die wir noch zu ergründen suchen müssen.

Im Gegensatz zu der Seele und ihren ruhenden Qualitäten haben wir bei der Empfänglichkeit für Werte verschiedenster Rangstufe und bei der Art des persönlichen Verhaltens zu ihnen gesehen, daß sie sowohl von der Lebenskraft als von den äußeren Umständen des Lebens abhängen. Hier gibt es Entwicklung, Ausbildung, den Unterschied von ursprünglicher Anlage und entfaltetem Charakter. Es ist

nun die Frage, wie diese ursprüngliche Anlage zu dem, was wir Charaktereigenschaften nennen, sich zur Seele und zum Kern der Person verhält, zu denen wir das Gemütsleben in nahe Beziehungen brachten. Die ästhetische Empfänglichkeit kommt zur Ausbildung, wird geübt und gesteigert durch aktuelle ästhetische Erlebnisse, und für diese bedarf es der Berührung mit ästhetischen Gegenständen. Aber jedes einzelne ästhetische Erlebnis trägt den Stempel der persönlichen Eigenart, die die Seele in sich hat, die ihr, abgesehen von aller äußeren Betätigung, innewohnt. Und diese »persönliche Note« ist dieselbe bei jedem solchen Erlebnis und bei der Eigenschaft selbst, und erfährt im Laufe der Entwicklung weder Steigerung noch Minderung.

Die ruhenden Qualitäten und die ursprüngliche Charakteranlage sind beide wesentlich für die Gestaltung des Gemüts- und Willenslebens. Dieses Leben quillt aus den Tiefen der Seele und trägt den Stempel ihrer Eigenart an sich, und es zeugt außerdem von einer Empfänglichkeit, die nicht selbst zu den Qualitäten der Seele gehört, aber in dem personalen Kern wurzelt, aus dem heraus auch die Seele gestaltet ist. Die Empfänglichkeit für Werte und die Ausstrahlungszentren des schöpferischen Tuns haben eben jene Tiefe, die wir den ruhenden Qualitäten der Seele zuschreiben. Sie sind dem Kern der Person eingebaut. Den verschiedenen Charakteranlagen entsprechen verschiedene Tiefenlagen, die den Rangstufen der Werte, der Taten und Werke korrelativ geordnet sind. Je höher der Wert, desto tiefer liegt der Ansatzpunkt des Werterlebnisses und der Verhaltungsweisen, die dadurch motiviert sind. Die Tiefenlagen selbst haben ebenso wie die ruhenden Qualitäten keine Entwicklung. Sie *offenbaren* sich evtl. erst bei bestimmten »Gelegenheiten« in einer ihnen entspringenden Verhaltungsweise, sie erschließen sich darin nach außen, aber sie bestehen in Aktualität auch vor solchem Offenbarwerden. »Oberflächlichkeit« und »Tiefe« gehören selbst zu dem, was den Bestand der Seele in ihrem Bei-sich-sein ausmacht. Im übrigen gliedern sich die ruhenden Qualitäten in solche, die alle Schichten der Seele erfüllen und jedem Erlebnis, an dem die Seele beteiligt ist, ihren Stempel aufprägen – wie Reinheit, Vornehmheit oder Gemeinheit – und andere, die zwar auch der Seele als ungeteiltem Ganzen zugehören, aber zu gewissen Wertbereichen eine besondere Verwandtschaft zeigen und an den ihnen entsprechenden Verhaltungsweisen und den Schichten, denen sie entspringen, vorzugsweise in Erscheinung treten: so steht es etwa mit der Güte, den sittlichen Werten und dem Handeln. Dabei ist es immer möglich,

daß die betreffende Qualität auch an anderen Erlebnissen nach außen hin ausstrahlt.

Die menschliche Persönlichkeit als Ganzes betrachtet stellt sich uns als eine Einheit von qualitativer Eigenart dar, die aus einem Kern, einer Bildungswurzel heraus gestaltet ist. Sie gestaltet sich in Seele, Leib und Geist, aber nur in der Seele kommt die Individualität rein und unvermischt zur Ausprägung. Weder der materielle Leib noch die Psyche als die substantielle Einheit alles sinnlichen und seelisch-geistigen Seins und Lebens des Individuums ist durch und durch vom Kern her bestimmt. In ihm gründet wohl die Zugänglichkeit für die Welt der Werte, deren Rangstufen seinen Tiefenschichten entsprechen, und damit der »Charakter« in spezifischem Sinne; aber der ausgebildete Charakter ist zugleich abhängig von der Natur der Psyche, von den Kräften, die ihr zu Gebote stehen, und von den psychischen Vermögen, die nicht im Kern wurzeln: sinnliche Fähigkeiten, Gedächtnis, Verstand.

Wir haben in der Psyche der Gemeinschaft die »niederen« psychischen Vermögen nicht wiederfinden können, dagegen können wir sehr wohl von Charaktereigenschaften der Gemeinschaft sprechen. Ob auch die Rede von der »Seele« einer Gemeinschaft — etwa eines Volkes — einen gültigen Sinn ergibt, das haben wir noch nicht nachgeprüft.[1])

## § 4. Das Fundierungsverhältnis von Individuum und Gemeinschaft.

Um eine Antwort auf diese Frage zu finden, müssen wir das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft, das wir schon verschiedentlich streiften, genauer untersuchen. Wir werden dabei nicht umhin können, auch auf die Genesis der Gemeinschaft einzugehen. Wenn auch das Wesen einer Realität nicht aus ihrer Entwicklung abzuleiten ist, so gehören doch bei einer Realität, die ihrer apriorischen Struktur nach ein Entwicklungsganzes ist, die verschiedenen Entwicklungsmöglichkeiten, denen sie ihr Dasein verdanken kann, in diese apriorische Struktur mit hinein und dürfen bei ihrer Analyse nicht übergangen werden.

Die Gemeinschaft ist wesenhaft »fundiert« in Individuen, ihr Charakter ändert sich evtl., wenn die ihr angehörigen Individuen ihren Charakter ändern, wenn neue eintreten und alte ausscheiden. Indem wir dem »Ursprung« der Gemeinschaft nachgehen, ihre Wurzeln

---

1) Die Frage wird § 4dd aufgenommen.



im Individuum aufsuchen, wird sich ihre Struktur noch nach mancher Richtung hin erhellen lassen.

Wir werden uns hierbei zunächst nicht streng an das halten, was wir anfangs als »Gemeinschaft« gegenüber anderen sozialen Verbänden abgrenzten. Wir können es darum nicht, weil — wie wir sehen werden — diese anderen sozialen Verbände selbst zu Grundlagen des Gemeinschaftslebens werden können. Wir fragen daher zunächst ganz allgemein, welche Konstituentien der individuellen Persönlichkeit über sie selbst hinausweisen und welche Formen der Sozialität darin gründen.

a) Gemeinsamkeit der Erlebnisstruktur als Grundlage sozialer Verbände. Wir können bei der individuellen Person — an jedem ihrer Erlebnisse und an allen ihren psychischen Vermögen — ein individuelles Moment unterscheiden und ein spezifisches, eine allgemeine Struktur, die sie mit anderen teilen kann. Alle, die an einer allgemeinen geistig-psychischen Struktur Anteil haben, bilden miteinander eine Einheit, und soweit der Gemeinbesitz reicht — er kann sich auf die gesamte Struktur erstrecken oder nur auf eine oder einige Schichten —, so weit besteht die Möglichkeit eines »Zusammenströmens« der einzelnen Erlebnisflüsse, eines gemeinsamen Lebens. Alle Subjekte, die mit einer »normalen Sinnlichkeit« ausgestattet sind, vollziehen ihre Erfahrungen auf der Grundlage eines gemeinsamen Erfahrungsbesitzes und als Bereicherung dieses Besitzes. Und wo eine Mehrheit solcher Subjekte in aktuelle Berührung tritt, da können sie »gemeinsam« erfahren, d. h. in aktuellem Erfahrungsaustausch. Ebenso vollzieht sich alle Denk- und Erkenntnistätigkeit auf der Basis einer »logischen Normalität«, die alle erkennenden Subjekte eint, und alle Vernunftbetätigung überhaupt in aktueller oder potenzieller Gemeinsamkeit mit allen vernünftigen Wesen. Weitere Einheitskreise steckt die gemeinsame Einstellung auf dieses oder jenes besondere Seins- und Forschungsgebiet, die Empfänglichkeit für diesen oder jenen Wertbereich ab. Der religiös Gesinnte ist Glied in der Gemeinschaft der Gläubigen, der Kunstgenießende Mitglied einer Kunstgemeinde, der Wissenschaftler steht im Bunde mit allen denen, die an der Förderung seiner Wissenschaft arbeiten. Jeder Angehörige eines solchen engeren oder weiteren Verbandes ist Vertreter des bestimmten personalen Typus, der die Einheit dieses Verbandes ausmacht, und dieser Typus ist ein Constituens der Einzelpersönlichkeit. Es ist charakteristisch für einen Menschen, daß er ein typischer Gelehrter, der Typus eines Helden oder dergleichen ist.

Soziale Verbände der besprochenen Art befassen in sich eine offene Vielheit von Individuen: ihre Existenz ist nicht an die Existenz bestimmter Individuen gebunden, sondern setzt nur voraus, daß irgendwelche Individuen ihres Typus existieren. Solange dies der Fall ist, solange bestehen sie und haben in der Dauer ihres Seins einen eigenen Entwicklungsgang. Man kann einen solchen Entwicklungsgang beschreiben, z. B. die Geschichte einer Wissenschaft oder die Geschichte der Religion, und zwar nicht ihres objektiven Lehrgehalts, sondern des wissenschaftlichen bzw. des religiösen »Sinns«. – Wir müssen hier unterscheiden zwischen einer potenziellen und einer aktuellen Existenz eines solchen Verbandes bzw. der Zugehörigkeit zu ihm. Wer nur die ursprüngliche Anlage zu einer bestimmten Fähigkeit besitzt, sie aber nicht ausgebildet hat, nicht in ihrer Betätigung lebt, der gehört dem entsprechenden Verbande noch nicht zu, sondern wäre nur dazu »berufen«. Und wenn die Anlage noch nirgends zur Ausbildung gelangt ist, noch »in der Menschheit schlummert«, so besteht der ganze Verband nur in der »Potenz«. Von einer »Geschichte« kann man natürlich nur sprechen, wenn der Ausbildungsprozeß begonnen hat, d. h. sie »besteht« in der Entfaltung der ursprünglichen Anlage. Prinzipiell wäre es denkbar – wenn es auch faktisch nicht der Fall ist –, daß die Entwicklung in jedem einzelnen Individuum getrennt von den anderen fortschritte. Damit ist schon gesagt, daß zu der Einheit, die wir hier im Auge haben, nicht notwendig eine Gemeinsamkeit des aktuellen Lebens gehört: sie kann zur Grundlage einer Lebensgemeinschaft werden, aber sie hat sie nicht zur Voraussetzung, noch muß sie notwendig dazu führen.

Die Einheit, durch die Individuen von mehr oder weniger weit übereinstimmender personaler Struktur umspannt werden, bedeutet demnach keine Persönlichkeit höherer Stufe. Sie hat keinen eigenen Charakter neben und außer der typischen Struktur, die die Einheit des Verbandes abgrenzt. Denn einen Charakter – das werden wir noch sehen – kann ein sozialer Verband nur in der Aktualität des gemeinsamen Lebens herausbilden.

Wir stellen nun neben die Einheit, die wir bisher betrachteten, andere, die an eine Aktualität des sozialen Lebens gebunden sind.

b) Individuum und Masse; »Massen-Ansteckung«. Zu erwähnen ist hier die Masse als eine soziale Einheit eigener Art, die uns in unserem Zusammenhange besonders interessiert, weil sie geeignet ist, uns das bloß Psychische gegenüber der geistigen Welt abzugrenzen. Scheler charakterisiert sie dadurch, daß sie

»sich durch verständnisfreie sogenannte Ansteckung und unwillkürliche Nachahmung konstituiert«.[1]) Wie solche »Ansteckung« und »Nachahmung« zu verstehen ist, das haben wir an einer früheren Stelle erörtert.[2]) Wir sehen, daß innerhalb der Masse eine ganz andere »Einstellung« herrscht (sofern man von Einstellung hier überhaupt noch sprechen kann) als in Gemeinschaft und Gesellschaft, soweit wir sie bisher kennen gelernt haben, und auch innerhalb der sozialen Einheit auf Grund einer Gemeinsamkeit der geistigen Struktur, die wir soeben besprachen. Die Individuen, die in der Masse beisammen sind, sind überhaupt nicht aufeinander eingestellt, sie betrachten sich nicht gegenseitig als Objekte, wie wir es für die Gesellschaft als charakteristisch annahmen, noch sind sie einander hingegeben wie gemeinsam lebende Subjekte, sie vollziehen auch nicht Akte auf dem Hintergrund einer möglichen Verständniseinheit. Ihr psychisches Leben geschieht nur g l e i c h f ö r m i g mit dem der anderen, die durch räumliches Beisammensein mit ihnen zur Einheit verbunden sind, und zwar i n f o l g e dieses Beisammenseins. Die Masse ist ein Zusammen sich gleichförmig verhaltender Individuen. Es fehlt an einer i n n e r e n Einheit, aus der heraus das Ganze lebte. Von einer »Psyche« der Masse kann daher im Grunde nicht die Rede sein. (Natürlich ist »Masse« hier nicht in dem Sinne genommen, in dem heute etwa der Politiker von dem Willen oder der Erregung der Massen spricht. Die breiten Volksschichten, die hier als Massen bezeichnet werden, besitzen in hohem Grade die innere Einheit, deren Abwesenheit für die Masse in unserem Sinne charakteristisch ist.[3]) Es gibt keine Masseneigenschaften, d. h. keine Eigenschaften, die einer bestimmten Masse im Unterschied zu anderen und zu ihren eigenen Elementen zukommen. — Man könnte schwanken, wie es mit der Lebenskraft der Masse steht. Es ist augenscheinlich, daß innerhalb der Masse ein Individuum unter dem Einfluß der Lebenszustände des anderen steht. Nehmen wir eine Welt von psychischen Individuen ohne geistiges Leben an, die also keinerlei Akte vollzögen und keinerlei Gegenstände erfaßten. Sie wären auch füreinander nicht gegeben und könnten zueinander nicht Stellung nehmen. In der Form der Masse würde auch hier in gewissem Sinne eine übergreifende psychische Realität bestehen: das kausale Geschehen innerhalb eines Individuums würde von dem Kausalzusammenhang der anderen abhängen. Aber es blieben g e t r e n n t e Zusammen-

1) a. a. O. Seite 405.

2) Vgl. den Exkurs über psychische Ansteckung.

3) Vgl. hierzu im folgenden § 4e.

hänge, es erwüchse nicht ein einziger »Mechanismus«. Außerdem wären die Quellen des Lebens, das diesem sozialen Gebilde zur Verfügung stände, sehr reduziert im Vergleich zu denen, die einer Gemeinschaft geistiger Personen fließen. Von der Objektwelt her könnte nichts zuströmen, und außerdem fiele der Born fort, den jede Person in ihrer Seele hat und aus dem sie, vor allem kraft ihrer positiven Stellungnahmen, auch andere speisen kann.

Der eigentümliche Charakter der psychischen Realität tritt hier wieder sehr deutlich zutage. Es war kein Zufall, daß wir sie studieren konnten, indem wir ein psychisches Individuum in völliger Isolation betrachteten. Solche Isolation löst es nur aus Zusammenhängen, in die es prinzipiell eintreten *kann*, in die es aber nicht notwendig verflochten sein *muß*, wenn das Wesen der psychischen Realität nicht durchbrochen werden soll. Während beim Ding der Kausalzusammenhang, der die gesamte materielle Natur durchwaltet, mitberücksichtigt werden muß, wenn man ergründen will, was es selbst ist, besteht für das psychische Individuum immer nur die prinzipielle Möglichkeit, in einen weiteren psychischen Kausalzusammenhang einzutreten, und daneben die Möglichkeit, aus diesem Zusammenhang wieder auszuschalten. Handelt es sich um eine *Person*, so kann sie jederzeit durch einen freien Akt aus dem Zusammenhang ausschalten, sich gegen die äußeren psychischen Einwirkungen verschließen. Soweit von dieser Freiheit kein Gebrauch gemacht wird und bei »unpersönlichen« bzw. ungeistigen psychischen Individuen geschieht die Ein- und Ausschaltung rein durch den »Zufall« des Zusammengeratens. Und im zweiten Fall, d. h. dort, wo die Ein- und Ausschaltung keine geistige Funktion ist, handelt es sich nicht eigentlich um die Einschaltung in eine größere Geschehensreihe, sondern um ein Abhängigwerden von anderen Geschehensreihen.

Das Fundierungsverhältnis zwischen Masse und Individuum ist danach klar. Die Einheitlichkeit im Verhalten der Masse, die ihr den Charakter einer »Kollektiv-Gegenständlichkeit« verleiht, ist begründet in der »Reizbarkeit« der individuellen Psyche durch fremdes psychisches Leben und ihrem Reagieren mit gleichem Verhalten. Es ist möglich, daß es sich dabei um geistige Subjekte handelt, die nur nicht in geistigem Wechselverkehr stehen. Es kann aber auch sein, daß überhaupt kein geistiges Leben vorliegt, daß die Individuen *bloß* psychische sind, die prinzipiell nicht aus sich herausgehen, sondern ganz in sich beschlossen bleiben — in beiden Fällen führt ein jedes sein Leben für sich, wenn auch unter dem Einfluß der anderen, es gibt kein *gemeinsames* Leben, das aus der Lebenskraft als



einer Quelle hervorströmte, und dementsprechend auch keinen »Charakter«, den man der Masse von psychischen Individuen im Unterschied von den einzelnen zuschreiben könnte.

Besonders zu erwägen ist noch, wie sich das, was man unter »Massenansteckung« im Auge hat, in unseren Zusammenhang einfügt. Zunächst ist es auffallend, daß die Vorgänge, um die es sich dabei vorwiegend handelt, nicht in den Bereich gehören, den wir als die vorzügliche Domäne der Ansteckung im strengen Sinne nahmen. Die Infektion erstreckt sich nicht bloß auf »niedere« psychische Zuständlichkeiten und triebhafte Bewegungen, sondern spielt sich in der geistigen Sphäre ab. Wenn man heute den Bolschewismus gern als eine psychische Infektionskrankheit bezeichnet, so meint man damit (im allgemeinen wenigstens), daß die »Ideen« des Bolschewismus sich gleich Krankheitserregern von einem Individuum auf das andere übertragen, sich ihm »suggestiv« aufdrängen. Überhaupt ist es die herrschende Auffassung von der Suggestion, daß es sich dabei primär um die »Einpflanzung« von »Vorstellungen« handelt, deren Eigentümlichkeit es ist, lebhafte sinnliche Anschaulichkeit zu besitzen und »einen starken Impuls zur Aktivität zu erzeugen«.[1]) Unter »Einpflanzung« ist dabei verstanden, daß die Vorstellung »ohne jede logische Begründung« übernommen wird. Damit ist freilich noch sehr wenig gesagt, und diese Einpflanzung ist es gerade, die uns am Problem der Suggestion vornehmlich interessiert. Was heißt es denn eigentlich, daß Vorstellungen übernommen werden? Und zunächst einmal: Was heißt hier »Vorstellung«? Unter den zahlreichen Bedeutungen dieses Ausdrucks[2]) muß wohl zunächst der ursprüngliche Wortsinn herangezogen werden: daß dem Subjekt etwas vorstellig ist, daß es etwas vor sich hat. Ob dieses Etwas leibhaft vor einem steht oder vergegenwärtigt ist (wie es bei einem zweiten Vorstellungsbegriff vorausgesetzt ist) und wiederum: ob diese Vergegenwärtigung eine anschauliche oder leere ist oder ob es sich schließlich um ein rein gedankliches oder begriffliches Vorstellen handelt — in jedem Fall handelt es sich um

---

1) M. Friedmann, »Über Wahnideen im Völkerleben« (Grenzfragen des Nerven- und Seelenlebens. VI/VII, Wiesbaden 1901) S. 215. Vgl. auch Th. Lipps, »Suggestion und Hypnose« (Sitzungsberichte der Bayr. Akademie der Wissenschaften, Philologisch-historische Klasse 1897) oder A. Forel, »Hypnotismus«, 4. Auflage 1902.

2) Husserl hat im 2. Band der Logischen Untersuchungen (2. Auflage) S. 499 ff. auf die heillose Verwirrung im Gebrauch dieses Terminus aufmerksam gemacht und 13 verschiedene Bedeutungen dafür aufgewiesen.

ein Gegenüber von Subjekt und Objekt: es steht etwas vor dem Geiste. Auch die »Übernahme« einer »Vorstellung« ist demnach ein geistiger Akt. Mit dem »Übernehmen« ist aber vorläufig gar nichts anderes gemeint, als daß ein Individuum etwas aus der Welt des anderen in die seine »herübernimmt«. Die Möglichkeit solchen Herübernehmens beruht — wie wir früher sahen — darauf, daß das Vorgestellte einen allgemein faßbaren und zugänglichen Sinnesbestand hat und daß die Individuen in Wechselverständigung stehen; das Herübernehmen selbst ist nichts anderes als ein Akt des Wechselverkehrs und das heißt zugleich: ein Akt des Gemeinschaftslebens. In solcher Übernahme liegt noch nichts von »Ansteckung« in dem früher festgelegten Sinne. Es müssen also wohl »Vorstellung« oder »Übernahme« oder auch beide Ausdrücke noch einen anderen Sinn bekommen, wenn die Rede von »Ansteckung« in diesem Zusammenhang ein Recht behalten soll.

Zunächst dürfte das Wort »Vorstellung« in einem spezielleren Sinne zu fassen sein, als wir es vorläufig getan haben. Friedmann betont an der zitierten Stelle, daß im Falle der Suggestion die Vorstellung ohne logische Begründung übernommen wird. Wenn das besonders hervorgehoben wird, so ist vorausgesetzt, daß »normalerweise« zur Übernahme einer Vorstellung eine logische Begründung gehört. Nun kann aber gar nicht alles und jedes im Zusammenhang logischer Begründung stehen, sondern es sind ganz bestimmte Gegenständlichkeiten, die in solche Zusammenhänge eingehen können, nämlich das, was wir als Sachverhalte bezeichnen.[1]) Ein Baum oder ein Haus oder ein Dreieck können weder »begründet« werden noch etwas begründen. Aber daß ein Baum oder ein Haus da steht, oder daß ein Dreieck gleichseitig ist, — das läßt sich begründen bzw. daraus können sich Folgerungen ergeben. Es würde sich demnach bei der Suggestion primär darum handeln, daß einem Individuum Sachverhalte »vorstellig« würden, die ihm nicht direkt zugänglich sind. Dieses »Vorstellig-sein« hat nun noch eine besondere Bedeutung. Es heißt nicht nur: Gegenüberstehen, sondern: als selbständiges, unabhängiges Sein vor dem Geiste stehen. Und dem entspricht auf Subjektseite die Überzeugung. Daß bei der Suggestion Überzeugungen erweckt werden, hat man immer angenommen[2]), und das bestätigt uns zugleich die Feststellung, zu der wir vorher gelangten: Gegenstand

1) Vgl. Reinachs Abhandlung »Zur Theorie des negativen Urteils« (Münchener Philos. Abhandlungen, Leipzig 1911; auch in Reinachs gesammelten Schriften, Halle 1921).

2) Z. B. auch Friedmann l. c.

einer Überzeugung kann wiederum nur ein Sachverhalt sein. Als vorläufiges Ergebnis können wir somit festhalten: jemandem etwas suggerieren heißt in ihm die Überzeugung vom Bestand eines Sachverhalts erwecken.[1])

Natürlich ist der Tatbestand der Suggestion damit nicht erschöpft; es ist nur ein erster Schritt auf dem Wege zu ihrem Verständnis getan. Wir werden nun weiter untersuchen müssen, was man sich unter dem »Wecken« der Überzeugung vorzustellen hat, und fragen zunächst: auf welcher Grundlage kann überhaupt eine Überzeugung erwachsen? Von einer wohlbegründeten Überzeugung sprechen wir, wenn sie auf der unmittelbaren Anschauung des betreffenden Sachverhalts ruht oder auf der Einsicht in den Begründungszusammenhang, aus dem sein Bestand logisch zu folgern ist. Betrachten wir den »Vorrat« an Überzeugungen, über den ein einzelnes Individuum verfügt, so sehen wir, daß sie nur zum kleinen Teil eine eigene Anschauung oder eine eigene Einsicht zur Basis haben. Wollten wir aber alles, was nicht auf solchem Fundament ruht, als grundlos beiseite schieben, so würde nahezu unsere gesamte Erfahrung und Wissenschaft einstürzen. Denn was wir selbst erfahren und ergründen (so haben wir schon an einer früheren Stelle hervorgehoben), ruht auf dem, was andere erfahren und ergründet haben. Soll nun alles, was wir von anderen »übernehmen«, ins Gebiet der Suggestion verwiesen werden? Oder gilt es unter den übernommenen Überzeugungen noch eine Scheidung zu treffen, wonach ein Teil davon auch noch als vernünftig begründet anzusehen wäre? Wenn wir im intersubjektiven Erfahrungs- und Wissensaustausch Überzeugungen übernehmen, so schließt diese Übernahme die Überzeugung ein, daß andere den betreffenden Sachverhalt erschaut oder eingesehen haben, daß sie objektive Grundlagen hat, die nur uns gerade nicht zugänglich sind: wir gründen unsere Überzeugungen auf fremde Einsicht und Erfahrung und auch das ist vernünftige Begründung. Es ist allerdings noch ein weiterer Faktor zu erwähnen, der in der Übernahme fremder Überzeugungen beschlossen ist, sofern sie als vernünftig begründete anzusehen ist: der Glaube an die Glaubwürdigkeit der fremden Individuen. Dabei handelt es sich nicht um

---

1) Wenn der Sachverhalt auch anschaulich wird — wie im Fall der suggerierten Halluzination —, so ist das etwas zu dem Grundtatbestand Hinzukommendes. In einer vollständigen Analyse der Suggestion müßte natürlich auch das zum Problem gemacht werden. Für unsere besondere Fragestellung aber — die konstitutive Bedeutung der Suggestion für das Sein der Masse — kann davon abgesehen werden.



explizite Motivationen — es wird nicht aus der Glaubwürdigkeit der anderen und aus dem Sachverhalt, daß sie gewisse Sachverhalte erkannt haben, gefolgert, daß man sich die entsprechenden Überzeugungen aneignen könne, und die eine Überzeugung erwächst auch nicht aus der anderen in einem gegliederten Prozeß — aber die Motive sind in der Übernahme impliziert und sind explizierbar.[1])

Neben den vernünftig begründeten Überzeugungen (den selbst erworbenen wie den übernommenen) stehen nun unzureichend begründete und unbegründete. Unzureichend begründet ist eine Überzeugung z. B., wenn man den Bestand eines Sachverhalts für gewiß hält, während er durch die Begründungszusammenhänge, aus denen wir ihn erschließen, nur wahrscheinlich gemacht wird. Unzureichend begründet ist auch eine wissenschaftliche Überzeugung, die ein Ergebnis »instinktiv« (wie man zu sagen pflegt) vorwegnimmt und selbst erst die Aufsuchung der Gründe, die es stützen sollen, motiviert. Unbegründet ist eine Überzeugung, wenn sie sich weder auf eigene noch auf fremde Anschauung oder Einsicht stützt. (Zu den unbegründeten Überzeugungen gehören die falschen, deren Korrelat gar keinen Bestand hat. Beides deckt sich aber nicht. Es ist sehr wohl möglich, daß eine unbegründete Überzeugung richtig ist.)

Wie wir aus früheren Betrachtungen wissen, ist die Grundlosigkeit einer Überzeugung nicht mit Motivlosigkeit zu verwechseln. Wenn ich überzeugt davon bin, daß ein ersehntes Ereignis eintreten wird, obwohl gar kein Grund vorhanden ist, der dafür spricht, so kann »der Wunsch der Vater des Gedankens sein« — ich glaube es, weil ich es wünsche. In solchen Fällen spricht man von »Autosuggestion«. Danach scheint es, daß man die Grundlosigkeit der Überzeugung in den Tatbestand der Suggestion mit aufnehmen muß. Bei der »Fremdsuggestion« würde die Grundlosigkeit darin bestehen, daß die Überzeugung von der Glaubwürdigkeit der fremden Individuen und das Vertrauen auf ihre Einsicht und Erfahrung, d. h. die implizierten begründenden Faktoren, aus dem Erlebnis der Übernahme entfielen. Auch hier können Motive für die Überzeugung bzw. für ihre Übernahme vorhanden sein: etwa die Erfreulichkeit dessen, wovon man sich eine Überzeugung beibringen läßt. Soweit handelt es sich noch um verständliche, nachvollziehbare Erlebniszusammenhänge, ja wir haben an früherer Stelle ausgeführt, daß man in solchen Fällen auch nicht von einer Ausschaltung, sondern nur von einem Fehlgreifen der Vernunft zu sprechen hat.[2])

1) Vgl. die I. Abhandlung S. 35 ff.
2) Vgl. die I. Abhandlung S. 45 f.

Nun aber gehen wir noch einen Schritt weiter: Gibt es nicht auch ein motivloses Erwachsen von Überzeugungen? Friedmann spricht davon, daß Überzeugungen durch Gewöhnung an eine »Idee« entstehen[1]), und wenn es auch sicher falsch ist, jegliche Überzeugung auf diese Weise entstanden zu denken (und aus diesem Grunde die Möglichkeit einer »wissenschaftlichen Überzeugung« überhaupt zu leugnen bzw. die Überzeugung als ein »subjektives« und auszuschaltendes Beiwerk vom Urteil abzutrennen), so läßt es sich doch nicht abstreiten, daß dergleichen vorkommt. Wenn man sich in einen »Gedanken« versenkt, sich recht mit ihm vertraut macht, so nimmt er unversehens »Realitätscharakter« an. Ich stelle mir etwa vor (»Vorstellen« im Sinne des »bloßen« Vorstellens ohne Glauben genommen), daß ich eine Untat begangen habe, und indem diese Vorstellung wieder und wieder kommt, erwächst allmählich in mir die Überzeugung, daß es sich tatsächlich so verhält. In Wahrheit handelt es sich auch hier nicht um völlige Motivlosigkeit. Die wiederkehrende Vorstellung – genauer gesagt: die wiederholte Vergegenwärtigung des betreffenden Sachverhalts – hat jene Färbung, die allem vergangenen Erleben eigen ist. Die ursprüngliche Vergegenwärtigung – als jetzt erinnerte – wird als vergangene Wirklichkeit gesetzt. Und dieser Wirklichkeitscharakter überträgt sich fälschlich auch auf das Vergegenwärtigte, das ursprünglich nicht als wirklich bzw. nicht als bestehend gesetzt war. Und damit ist das Motiv für eine Überzeugung gegeben.

Es ist also keineswegs zutreffend, sich eine Überzeugung gewissermaßen auf »mechanischem« Wege entstanden zu denken, indem die entsprechende »Vorstellung« sich »psychische Kraft aneignet« (wie Th. Lipps es versucht). So wenig eine Phantasie einfach dadurch zur Wahrnehmung wird, daß der phantasierte Gegenstand vermöge einer Konzentration der psychischen Kraft besonders lebhaft veranschaulicht wird, so wenig kann die Vergegenwärtigung eines Sachverhalts durch Steigerung ihrer Lebhaftigkeit in Überzeugung übergehen.[2]) Das Einsetzen der Überzeugung ist immer etwas Neues

1) a. a. O. S. 217.

2) Es gehen in dieser Theorie von Lipps zwei Irrtümer durcheinander: 1. ist die Intensitätssteigerung infolge verstärkter Kraftzuwendung nicht gleichbedeutend mit einer Steigerung der sinnlichen Anschaulichkeit; 2. kann die Lebhaftigkeit der sinnlichen Anschauung wohl Motiv sein für den Glauben an die Realität des Angeschauten (womit dann die Phantasie in Wahrnehmung umschlägt), aber das Hinzutreten des Glaubens ist nicht als eine bloße Steigerung der Anschaulichkeit zu denken.

und erfolgt auch in diesem Fall auf ein Motiv hin. Doch liegt der eben skizzierten falschen Theorie die richtige Einsicht zugrunde, daß hier ein kausaler Faktor mit im Spiel ist. Die Überzeugung — als Stellungnahme — erfordert ein gewisses Maß an Kraft zu ihrem Erleben und kann durch Steigerung der Kraft selbst gesteigert werden. Sie wird dadurch nicht eine stärkere, wohl aber eine stärker gefühlte Überzeugung. »Vernünftigerweise« nimmt die Stärke der Überzeugung nur mit ihrer Wohlbegründetheit zu, während ihre Lebhaftigkeit davon unabhängig wachsen kann. Aber es ist möglich, daß fälschlich die Lebhaftigkeit für Stärke genommen wird und ihrerseits zur Stärkung der Überzeugung beiträgt. Nehmen wir an, daß ich auf Grund eines fälschlich übertragenen Erinnerungscharakters die Überzeugung gewonnen habe, ich sei der Urheber eines Verbrechens, so kann die Überzeugung unter dem Einfluß eines Erregungszustandes, in dem ich mich befinde, eine sehr lebhafte werden, und diese Lebhaftigkeit kann nun sozusagen als Kriterium für die Richtigkeit der Überzeugung genommen werden und sie noch weiter »befestigen«. — Die Überzeugung, deren kausale Bedingtheit wir soeben betrachteten, ist eine innere Zuständlichkeit und bis zu einem gewissen Grade loslösbar von dem Gegenständlichen, zu dem das Subjekt mit ihr Stellung nimmt. Bis zu einem gewissen Grade! — Es gibt natürlich keine Überzeugung, die nicht Überzeugung von etwas wäre. Aber wie es eine freudige Stimmung gibt und eine natürliche Bereitschaft, bei jedem Anlaß in helle Freude auszubrechen, so gibt es auch eine gewisse Bereitschaft zur Überzeugung. Man kennt die »gesinnungstüchtigen« Leute, die sozusagen »mit Überzeugung geladen« sind und jeden dargebotenen Sachverhalt ergreifen, an den sich eine Überzeugung heften läßt. Auch hier ist das Einsetzen der Überzeugung noch von dem Erfassen des Sachverhalts zu trennen, dem sie gilt, aber an diesem Sachverhalt braucht nichts mehr zu sein, was als Motiv der Überzeugung anzusprechen wäre; es ist gar kein Motiv zu entdecken, dagegen wohl eine Quelle[1]), der sie entspringt, nämlich das Bedürfnis, sich mit einer Überzeugung zu erfüllen. Diese »Stimmung« oder »Bereitschaft« ist eine Seite des Tatbestandes, den man mit »Suggestibilität« bezeichnet — sie »disponiert« sowohl zur Auto- als zur Fremdsuggestion. Von einer eigentlichen Ansteckung kann in Fällen, wo auf Grund solcher Suggestibilität ein dargebotener Sachverhalt mit Überzeugung aufge-

1) Vgl. die 1. Abhandlung S. 56 und A. Pfänder »Motive und Motivation« S. 168, 186f.

griffen wird, noch keine Rede sein. Die Überzeugung braucht ja hier gar nicht »übernommen« zu werden — ich überzeuge mich nicht von dem Sachverhalt, weil der andere davon überzeugt ist —, sondern kann ganz selbständig in mir erwachsen. Doch haben wir hier den Punkt gestreift, wo Ansteckung in Betracht kommen kann (wir werden bald darauf zu sprechen kommen). Vorläufig haben wir zu betonen, daß der Tatbestand der Suggestion vorliegen kann, ohne daß Ansteckung dabei eine Rolle spielt. Es kann in einem Individuum durch andere die grundlose Überzeugung von einem Sachverhalt erweckt werden (oder — im Falle der Autosuggestion — ohne fremde Absicht in ihm erwachsen), indem dieser Sachverhalt vor es hingestellt wird, ohne daß die Überzeugung von den anderen Individuen auf es übertragen wird. Daneben besteht die Möglichkeit, daß außer der inneren Bereitschaft die aufgefaßte Überzeugung der anderen als Motiv für das Erwachsen der eigenen Überzeugung mitspielt. Dann kann die Überzeugung wohl als übernommen bezeichnet werden, aber von Ansteckung ist auch dann noch nicht die Rede.

Nun gibt es aber ein echtes Angestecktwerden von Überzeugungen. Die Überzeugung als innere Zuständlichkeit genommen und abgesehen von dem Gegenständlichen, dem sie gilt, kann »gespürt« werden und sich mittels dieses Spürens von einem Individuum auf das andere fortpflanzen. In solchen Fällen spielt die Glaubwürdigkeit oder auch die Urteilsfähigkeit des Individuums, von dem ich die Überzeugung übernehme, gar keine Rolle. Es ist einfach der »Brustton der Überzeugung«, der auf mich wirkt. Es gehört zum Tatbestand der Ansteckung, daß man von dem Faktor der Ansteckung nichts weiß, sondern die übernommene Überzeugung für eine ursprüngliche und eigene hält: der andere und seine psychische Verfassung ist ja für den, der der Ansteckung unterliegt, nicht Gegenstand. Für den Prozeß der Ansteckung ist hier wie sonst keine geistige Funktion erforderlich. Doch setzt die Ansteckung mit Stellungnahmen, die einem Gegenständlichen gelten, immer ein geistiges Leben voraus. Keine Auffassung eines Gegenständlichen, keine »Vorstellung« in diesem allerweitesten Sinne, ist ohne eigenen Aktvollzug möglich — mag es auch ein Nachvollzug sein —, »Ideen« können nicht durch Ansteckung erworben werden. Wir haben also hier zwei Vorgänge übereinander gebaut: das Übernehmen eines Sachverhalts aus der »Gedankenwelt« eines anderen, das ein geistiges Tun ist und einen geistigen Konnex der Individuen voraussetzt, und ein Ergriffenwerden von der inneren Zuständlichkeit, die die Antwort auf jenen Sachverhalt darstellt — ein Ergriffenwerden, das als ein Ansteckungs-

vorgang anzusehen ist. Dieser Ansteckungsvorgang kann im Tatbestand der Suggestion den Faktor ersetzen, den wir als »Reagieren« mit einer eigenen Überzeugung auf Grund der Suggestibilität (als »Überzeugungsbereitschaft«) aufgefaßt haben. Es können aber auch diese Suggestibilität und Suggestibilität im Sinne von »Reizbarkeit« gegenüber fremden psychischen Zuständlichkeiten — und entsprechend das eigene Reagieren und das Angestecktwerden — ineinandergreifen. Indem man »Massensuggestion« und »Massenansteckung« promiscue gebraucht, bringt man zum Ausdruck, daß man bei der Verbreitung von »Ideen« in einer Masse (korrekt ausgedrückt: bei der Verbreitung von Überzeugungen) den Ansteckungsfaktor als den ausschlaggebenden ansieht. Doch scheint auch die Suggestibilität im anderen Sinne innerhalb der Masse von Bedeutung zu sein.

Simmel charakterisiert die Masse in folgender Weise: »Innerhalb einer sich sinnlich berührenden Menschenmenge . . . . gehen unzählige Suggestionen und nervöse Beeinflussungen hin und her, die dem einzelnen die Ruhe und Selbständigkeit des Überlegens und Handelns rauben, so daß die flüchtigsten Anregungen innerhalb einer Menge oft lawinenartig zu den unverhältnismäßigsten Impulsivitäten anschwellen und die höheren, differenzierten, kritischen Funktionen wie ausgeschaltet sind . . . Ich schiebe die Paralysierung der höheren Eigenschaften, dieses widerstandslose Sichmitreißenlassen . . . auf die unberechenbare Zahl von Einflüssen, die sich in einer Menge zwischen jedem und jedem kreuzen, sich stärken, sich brechen, sich ablenken, sich reproduzieren. Durch diese Wirrnis minimaler Anregungen unterhalb der Bewußtseinsschwelle entsteht einerseits auf Kosten der klaren und konsequenten Verstandestätigkeit eine große nervöse Aufgeregtheit, in der die dunkelsten, primitivsten, sonst beherrschten Instinkte der Naturen erwachen, andererseits eine hypnotische Paralyse, die die Menge jedem führenden Impuls bis ins Extrem folgen läßt . . . Die Impulsivität und Suggestibilität der Menge kann sie gelegentlich Anregungen der Großmut und des Enthusiasmus folgen lassen, zu denen sich gleichfalls der einzelne aus ihr sonst nicht aufschwingen würde.«[1]) Wenn wir diese Beschreibung überdenken, so können wir daraus verschiedene Feststellungen zur Klärung des in Frage stehenden Tatbestandes herausdestillieren: 1. Die Reizbarkeit (= Suggestibilität II) führt beim Zusammensein vieler Individuen innerhalb einer Masse zu zahllosen

1) Soziologie S. 176.

Ansteckungsvorgängen. 2. Die Inanspruchnahme der Kraft durch diese mannigfachen Erregungen bedingt eine Ausscheidung der höheren Geistestätigkeiten (Überlegung, Nachdenken, usw.). 3. Durch diese Ausschaltung des kritischen Verstandes und der freien geistigen Beweglichkeit überhaupt entsteht ein Zustand der Überzeugungsbereitschaft (= Suggestibilität I), indem nämlich die Gegenmotive, die einer nahegelegten Überzeugung in den Weg treten könnten, gar nicht in den Gesichtskreis des Individuums rücken. Und diese Überzeugungsbereitschaft kann nun neben der Reizbarkeit für die Masse konstitutiv werden: sie kann in der geistigen Sphäre zu jener Gleichförmigkeit des Verhaltens ohne innere Gemeinsamkeit führen, die im Bereich der »ungeistigen« Zuständlichkeiten und Verhaltungsweisen eines psychischen Individuums durch Ansteckung und Nachahmung erzielt wird.

Es leuchtet ein, daß eine Masse von geistigen Individuen einer Führung bedarf, durch die ihr die leitenden Ideen zugeführt (»suggeriert« in einem dritten Sinne) werden – und zwar möglichst eines Führers, der *nicht* selbst mit zur Masse gehört, nicht durch die Zugehörigkeit zu ihr in seiner geistigen Produktivität gelähmt ist. Zwischen dem führenden Individuum und der Masse muß immer Wechselverständigung, d. h. ein Band der Gemeinschaft, bestehen. Von einer einheitlichen, zielbewußten Führung geleitet, kann eine Masse sich so verhalten, daß sie von außen her von einer Gemeinschaft nicht zu unterscheiden ist. Fehlt es dagegen an einer eigentlichen Führung, löst sich nur jeweils ein Individuum so weit aus ihr los, daß es »vorangehen« kann, um bald wieder in der Masse unterzugehen und einem andern Platz zu machen, so wird ihr Verhalten ein sprunghaftes und unstetiges, und es verschwindet auch äußerlich der Anschein, als hätte man es mit einer echten überindividuellen Persönlichkeit zu tun.

Indessen sind wir mit unseren letzten Betrachtungen schon über den Tatbestand hinausgegangen, der durch unsere Untersuchung der Suggestion, soweit sie bisher geführt wurde, geklärt ist. Vorderhand haben wir die Suggestion ja nur als grundlose Erweckung der Überzeugung vom Bestehen eines Sachverhalts kennen gelernt. Es wäre aber eine sehr einseitige Betrachtung der Suggestion, wenn wir bei dem Umsichgreifen von Überzeugungen stehen bleiben wollten. Wie theoretische Überzeugungen, *intellektuelle* Stellungnahmen, »ohne jede *logische* Begründung eingepflanzt« werden können, so lassen sich *emotionale* Stellungnahmen, Begeisterung, Empörung u. dgl. und die Überzeugungen, die ihnen jederzeit zu entnehmen sind, ohne

jede axiologische Begründung erwecken. Auch sie sind »Antwortreaktionen«, die einem Gegenständlichen gelten. Dem (tatsächlich oder vermeintlich bestehenden) Seinsverhalt, auf den sich die theoretische Überzeugung richtet, entsprechen die Wert- und Sollensverhalte, durch deren Bestand emotionale Stellungnahmen sowie axiologische und praktische Überzeugungen vernünftig begründet werden. Und auch hier ist wieder von dem intentionalen Stellungnehmen, das ein geistiges Tun ist, eine rein »innere« Zuständlichkeit abzulösen, für die es eine natürliche oder stimmungsmäßige Bereitschaft gibt und die sich auf dem Wege der Ansteckung fortpflanzen kann.

Erst in diesem Bereich werden die Phänomene aus dem Tatbestand der Suggestion verständlich, die immer in erster Linie Gegenstand des Interesses gewesen sind. Friedmann hat in seiner Abhandlung über die Wahnideen im Völkerleben immer wieder zu zeigen gesucht, »daß die Vorstellung an sich und allein eine selbständige geistige Macht bedeutendster Art ist«.[1]) Solange man sich nicht klar macht, was unter »Vorstellung« zu verstehen ist, bleibt das eine ziemlich rätselhafte Feststellung. Setzt man aber für »Vorstellung« Wertverhalt ein und zieht man heran, was wir über die Eigentümlichkeit der Werte festgestellt haben, so wird einem begreiflich, was es mit der »werbenden Kraft der Idee«[2]) auf sich hat. Wir wissen, daß Werte eine doppelte Bedeutung für das praktische Verhalten des werterlebenden Individuums haben: sie weisen seinem Tun die Richtung und erfüllen es evtl. mit der erforderlichen Kraft. Der Wertverhalt (sofern es sich um einen noch zu realisierenden Wert handelt) ist äquivalent mit einem Sollensverhalt und treibt das Individuum zu einem auf die Realisierung des Wertes abzielenden Tun. Wenn einer Masse von Individuen ein Sollensverhalt — ein Wert als zu realisierend — vor Augen gestellt wird, so ist es wohl möglich, daß sie sich — von derselben »Idee« geleitet — zu einem gleichförmigen Tun hinreißen lassen, das dem äußeren Aspekt und dem praktischen Ergebnis nach einem gemeinsamen Vorgehen gleichkommt, ohne daß eine innere Gemeinsamkeit vorhanden wäre — d. h. ohne daß die Masse aufhörte, Masse zu sein.

c) Individuum und Gesellschaft. Im Gegensatz zur Masse steht als spezifisch geistiger und personaler Verband die Gesellschaft. Charakteristisch ist für sie, daß die Individuen darin zusammengeschlossen sind zur Erreichung eines Zweckes (etwa der

1) a. a. O. Seite 213.

2) a. a. O. Seite 297.

Verwirklichung eines Partei-Programms, der Verrichtung einer Arbeit u. dgl.). Gesellschaften haben ihren Ursprung in Willkürakten einzelner Personen, durch die sie »gestiftet« werden (Gründung eines Vereins, Beginn eines Bauunternehmens usw.). Mit dem Moment der Stiftung beginnt ihr Dasein. Die Zahl ihrer Mitglieder ist nicht beschränkt auf die Stifter, es können neue eintreten und alte ausscheiden und die Gesellschaft braucht auch nicht aufzuhören, wenn zeitweise gar keine Mitglieder vorhanden sind. Sie erreicht ein natürliches Ende, wenn das Ziel, um dessentwillen sie begründet wurde, erreicht ist. Es bedarf aber dann wiederum eines Willküraktes, um sie »aufzulösen«, und ein solcher Akt kann auch vor dem natürlichen Ende vollzogen, ihre Existenz kann vor der Erreichung des Ziels aufgehoben werden. Zwischen Anfang und Ende liegt das »Leben« bzw. die »Entwicklung« der Gesellschaft, die durchaus zu scheiden sind von Leben und Entwicklung der ihr angehörigen Individuen, obwohl ein Zusammenhang zwischen ihnen besteht. »Leben« und »Entwicklung« sind hier nicht im ursprünglichen Sinne zu nehmen: das Leben der Gesellschaft — das ist die auf das zu erreichende Ziel gerichtete Tätigkeit, evtl. gespalten in eine Reihe verschiedenartiger Einzeltätigkeiten, die sich auf einzelne Mitglieder bzw. auf bestimmte Gruppen von Mitgliedern verteilen. Die Entwicklung der Gesellschaft ist gekennzeichnet durch die Stadien der Annäherung an das Ziel und durch eine zur Erreichung des Ziels erforderte und dadurch bestimmte Ausgestaltung, wie Vermehrung der Mitglieder, Einteilung in Gruppen zur Erfüllung bestimmter Funktionen. Lediglich aus den Bedürfnissen der Zwecktätigkeit heraus werden die Funktionen ausgebildet und erfolgt das Zusammenwirken der verschiedenen Funktionen bzw. der sie erfüllenden Individuen; sie entspringen nicht der Eigenart dieser Individuen; diese müssen nur im Besitze gewisser Fähigkeiten sein, um sich dem Gefüge der Gesellschaft an bestimmter Stelle einpassen zu können. Wie Anfang und Ende, so geht auch jeder Schritt im Entwicklungsgang der Gesellschaft auf einen Willkürakt zurück. Sie wächst nicht gleich einem Organismus, sondern erinnert an eine Maschine, die zu bestimmtem Zweck »erfunden«, »konstruiert« und ihm in fortschreitender Verbesserung durch Abänderung von Teilen oder Einfügung neuer angepaßt wird.

Das Leben der Gesellschaft besteht in der durch ihre Zwecke geforderten Tätigkeit ihrer Glieder, wobei es unwesentlich ist, daß gerade *diese* Individuen die betreffende Arbeit verrichten und jedes prinzipiell durch andere ersetzbar ist. Andererseits deckt sich das

Leben als Glied der Gesellschaft nicht mit dem gesamten Leben der einzelnen, sondern bildet nur einen kleinen Ausschnitt daraus.

Sofern die Individuen sich den Formen einer Gesellschaft einfügen (ihre Funktionen erfüllen), werden sie wiederum zu Vertretern bestimmter Typen (Arbeiter, Aufseher, Parteileiter usw.). Diese Typen wurzeln – im Gegensatz zu dem früher besprochenen – in der Struktur der Gesellschaft und nicht in der Struktur der individuellen Persönlichkeit; doch ist eine bestimmte personale Struktur Voraussetzung für das Eingehen in eine solche »gesellschaftliche Form«. Ein weiterer Unterschied besteht darin, daß bei den früher erwähnten sozialen Verbänden ein einheitlicher Typus ihren Bereich absteckte, während in einer Gesellschaft (bzw. einem Gesellschaftstypus) eine Mehrheit personaler Typen oder »Formen« gründen kann.[1])

Es ist nun die Frage, ob es außer diesen Formen auch noch einen einheitlichen Typus gibt, den jeder Angehörige einer bestimmten oder bestimmt gearteten Gesellschaft verkörpert. Das steht im Zusammenhang mit der Frage, welche Beziehungen zwischen dem »Charakter« der Gesellschaft und dem der zugehörigen Personen bestehen. Wir haben zwar festgestellt, daß die Struktur der Gesellschaft durch ihren Zweck und nicht durch die Eigenart der Individuen bestimmt ist. Aber die Zwecksetzung selbst ist ja Akt einer Person oder einer Mehrheit von Personen und entspringt – ebenso wie die Intensität, mit der sich die Individuen für den Zweck einsetzen und seine Bevorzugung oder Hintansetzung gegenüber anderen Werten und Zwecken – der persönlichen Eigenart. Diesem Ursprung verdankt die Gesellschaft einen bestimmten Charakter, der in ihrem Verhalten zu ihrer »Umwelt« wie in ihrem »Innenleben« zutage tritt. Denn die Gesellschaft im Dienste ihres Zweckes verhält sich wie ein individuelles Subjekt, das sich unter einem einheitlichen Zusammenwirken seiner verschiedenen psychischen Vermögen gegenüber einer Umwelt betätigt, die ihm bald fördernd, bald hemmend entgegentritt und dementsprechend genützt oder bekämpft werden muß. Je nach der Natur des Zweckes ist der Charakter der Gesellschaft ein edler oder gemeiner, je nach seiner Verträglichkeit mit der bestehenden Umwelt ein friedlicher oder kampflustiger usw. Eben diese Umstände bedingen auch, wie weit das Leben der Gesellschaft in das der Glieder eingreift, wie weit es eine Unterordnung der übrigen Lebensbetätigungen unter die gemeinsame Zwecktätigkeit fordert, und ferner auch, welches Verhalten der Glieder untereinander sich herausbildet, z. B. welcher

1) Zur Frage der sozialen Typen vgl. § 4f.

Grad des Zusammenschlusses gegenüber der gemeinsamen Umwelt und welche Absonderung von ihr. All das erfordert aber eine bestimmte Beschaffenheit der Individuen, bzw. hat in ihr ihren Ursprung, sodaß dem Charakter der Gesellschaft jeweils ein Typus der ihr angehörigen Individuen entspricht. Der Gesellschaft (oder dem »Zweckverband«) überhaupt entspricht ein allgemeiner personaler Typus (der vorausgesetzt ist, damit das Individuum überhaupt einer Gesellschaft sich einfügen kann), und jeder besonderen eine besondere Ausgestaltung dieses Typus.

Schon in den einleitenden Betrachtungen, die Gemeinschaft und Gesellschaft gegeneinander abzugrenzen suchten, haben wir gesehen, daß eine reine Gesellschaft, die nicht bis zu einem gewissen Grade auch Gemeinschaft ist, nicht bestehen kann. Wir hatten es als typisch für die Gesellschafts-Einstellung bezeichnet, daß jedes Individuum das andere als Objekt betrachtet. Das stimmt zusammen mit dem »mechanischen« Charakter der Gesellschaft und mit der rein rationalen Art ihrer Entstehung und Fortbildung. Jeder würde hier sich und den anderen als Werkzeug zur Erreichung des Zweckes ansehen, dem die ganze Gesellschaft dient, und jeder würde sich planmäßig an den Platz stellen oder dahin gestellt werden (d. h. diejenige gesellschaftliche Funktion übernehmen), wo er seinen erkannten Fähigkeiten nach am besten zur Erreichung des Ziels beitragen kann. Um aber sich selbst und die anderen zu »ergründen«, um die persönliche Befähigung für diese oder jene gesellschaftliche Funktion beobachtend festzustellen, ist ein naives Leben und Miteinanderleben schon vorausgesetzt. Man muß den anderen zunächst einmal als Subjekt genommen haben, um seine Subjektivität zum Objekt machen zu können.

Desgleichen hat der rein rationale Zusammenschluß der Glieder, den wir als charakteristisch für die Gesellschaft hinstellten, irgendwelche »naive« Beziehungen bereits zur Voraussetzung. Sollen Individuen eine Gesellschaft gründen, sich zur Erreichung eines Zweckes zusammenschließen, so müssen sie sich bereits naiv als »Gesinnungsgenossen«, denen das erstrebenswerte Ziel gemeinsam vor Augen steht, zusammengefunden haben. Man könnte einwenden, daß der Plan, eine Gesellschaft zu gründen, dem Haupt eines einzelnen entspringen kann. Ihm schwebt ein Ziel als erstrebenswert vor, das durch eine Gesellschaft erreicht werden könnte, und er entwirft den gesamten Organisationsplan, der als der zweckmäßigste erscheint. Die Gesellschaft, die er gründen will, kann bereits in alle nur erdenklichen Funktionsformen differenziert sein, eine Maschine, die bis in die



feinsten Einzelheiten berechnet und konstruiert ist. Und nun würde er daran gehen, sie in Gang zu bringen, indem er Individuen sucht, die zur Ausfüllung der leeren Formen dienen können. Das kann auf verschiedene Weise geschehen: der »Gründer« kann seinen Plan bekannt geben und Gesinnungsgenossen dadurch anlocken. Die Bekanntgabe ruht dann auf der naiven Vorwegnahme irgendwelcher noch nicht persönlich bekannter Gesinnungsgenossen. Der Gründer fühlt sich eben schon bei der Ausarbeitung seines Planes nicht als isoliertes Individuum, sondern als Glied eines zu realisierenden sozialen Verbandes. Und wenn seinem Aufruf die anderen Glieder dieses Verbandes folgen, so beruht das auf einer naiven Reaktion, es hat sich dann ein gemeinsames Leben bereits angesponnen. Wenn ein neu begründeter Verein seine Ziele bekanntgibt und ich daraufhin meinen Beitritt erkläre, so ist die Beitrittserklärung ein gesellschaftlicher Akt; Bedingung seiner Möglichkeit aber ist, daß die Bekanntgabe als Äußerung einer fremden Subjektivität in mich hineintönte und einen Widerhall in mir wachrief; das sind aber Phänomene eines Gemeinschaftslebens.

Eine andere Methode, einen ausgedachten gesellschaftlichen Mechanismus in Gang zu bringen, ist die, Individuen in seine Funktionsformen einzuspannen, ohne sie für den Zweck des Ganzen zu gewinnen. Sie scheinen dann in weit höherem Grade »Objekte« und »bloße Mittel zum Zweck« zu sein als wenn sie aus eigenem Antrieb an seiner Erreichung mitarbeiten. Denken wir etwa daran, daß zu einem Bahnbau Leute angestellt werden, die von dem Zweck der Erdarbeiten z. B., die sie zu machen haben, gar keine Ahnung haben. Im Hinblick auf das Ziel sind sie für den Bauherrn Objekte, die er benützt, ohne mit ihnen zusammenzuwirken. Um sie aber als Objekte benützen zu können, muß er sie irgendwie anlocken, sie bewegen, die Arbeit zu übernehmen: bittend, versprechend, oder drohend, aber jedenfalls als Mensch mit Menschen verkehrend, in der naiven Einstellung, in der Subjekt mit Subjekt sich berührt, Motive von einem zum anderen hinüberspielen und beide miteinander leben.

Denken wir schließlich daran, wie in der begründeten Gesellschaft die Individuen ihre gesellschaftlichen Funktionen erfüllen; wie die Arbeiter einander in die Hände arbeiten, wie der Vorgesetzte befiehlt und der Untergebene gehorcht usw., so sehen wir ein Gewebe der verschiedenartigsten Motivationen, die gar nicht ablaufen könnten, wenn einer den andern rein als Objekt und nicht als Subjekt nehmen würde. Das Zusammenwirken, das den Sinn des

Gesellschaftslebens ausmacht, würde ständig ins Stocken geraten, wenn es reines Gesellschaftsleben wäre. Eine Gesellschaft, die nichts als Gesellschaft wäre, das wäre ein — evtl. tadellos konstruierter — Mechanismus, der nicht funktionieren könnte.

Unsere Darstellung der Struktur der Gesellschaft weicht in einigen erheblichen Punkten von Schelers Auffassung ab. So behauptet er, daß die Gesellschaft im Gegensatz zu den anderen sozialen Verbänden dauerlos sei.[1]) »Sie umfaßt immer nur die je gleichzeitig lebenden Menschen.« Es ist sicher richtig, daß die Gesellschaften anders zur Zeit stehen als organische Gebilde. Aber in der Zeit sind auch sie, eine besondere Art zeitlicher Gegenstände. Sie erwachsen nicht während einer Dauer, und es ist nicht notwendig, daß sie während ihres Daseins eine Veränderung durchmachen, wie ein Organismus sich entwickelt. Prinzipiell ist es möglich, daß sie »fertig« ins Dasein treten und ihrem Zweck von vornherein so vollkommen angemessen sind, daß sie keiner Abänderung bedürfen. Aber in einem bestimmten Zeitpunkt ins Dasein treten und von einem bestimmten Zeitpunkt ab aufhören zu existieren — das müssen auch sie. Der Typus der Gesellschaft und aller möglichen gesellschaftlichen Einrichtungen ist selbstverständlich zeitlos, nicht aber die Gesellschaften, die in der Welt existieren. Sie scheinen mir zu der Art zeitlicher Gegenstände zu gehören, die Reinach in den »apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts« an dem Beispiel gewisser Rechtsgebilde zuerst herausgestellt hat: Wie ein Anspruch durch einen Akt des Versprechens entsteht und durch einen Verzicht wieder aus der Welt geschafft wird, so wird die Gesellschaft durch spontane Akte des Stiftens und Auflösens geschaffen und vernichtet.

Besonders zu prüfen ist die Frage, ob die Gesellschaft immer nur, wie Scheler meint, die je gleichzeitig lebenden Menschen umfaßt. Das scheint mir in einem bestimmten Sinne richtig zu sein, ohne aber für die Zeitlosigkeit der Gesellschaft zu sprechen. Es kommt für die Gesellschaft immer nur darauf an, daß ihre Funktionsformen irgendwie ausgefüllt sind. Wer aus ihr ausscheidet, der wird ersetzt und hat keine Bedeutung mehr für sie. Es gibt hier keine »Tradition«, vermöge deren vergangene Geschlechter auf die Gegenwart einen Einfluß üben könnten. So kann man mit Recht sagen, daß der Gesellschaft immer nur die jeweils Lebenden angehören. Andererseits »umfaßt« die Gesellschaft, als Ganzes betrachtet, natür-

1) a. a. O. Seite 440 f.



lich alle Glieder, die ihr während der Dauer ihres Seins jemals angehört haben oder angehören werden.

Sehen wir uns genötigt, der Gesellschaft zeitliche Existenz, und zwar eine über die Dauer ihrer jeweiligen Glieder bzw. über die Dauer der Zugehörigkeit dieser Glieder hinausgehende Dauer zuzusprechen, so können wir auch nicht zugeben, daß sie »keine besondere Realität außer oder über den einzelnen sei, sondern allein ein unsichtbares Gewebe von geltenden Beziehungen«.[1]) Das »unsichtbare Gewebe von Beziehungen«, d. h. die gesellschaftlichen Einrichtungen, ist eine eigentümliche Realität und mit ihrer Ausfüllung durch individuelle Personen diesem gegenüber eine neue und eigene Realität.

Keineswegs zutreffend scheint mir schließlich die Behauptung, daß »grundloses und primäres Mißtrauen aller in alle die Grundeinstellung« der Gesellschaft sei.[2]) Mißtrauen gibt es in der Gesellschaft als solcher ebensowenig wie Vertrauen, beides sind »naive« Stellungnahmen, wie sie nur der Gemeinschaftsmensch kennt. Es ist möglich, daß innerhalb eines sozialen Verbandes, der mehr gesellschaftlichen als gemeinschaftlichen Charakter hat, Mißtrauen das Motiv zum Übergang in die Gesellschaftseinstellung gewesen ist; daß man sich aus Mißtrauen gegen die personale Umwelt verschließt, anstatt sich ihren Einwirkungen zu überlassen. Wenn sich etwa in der modernen europäischen Kulturentwicklung auf diese Weise ein großer Umwandlungsprozeß vollzogen haben sollte, der die bestehenden Gemeinschaften in Gesellschaften überführte, so wäre der Faktor, dem diese Umwandlung zuzuschreiben ist, von nicht zu unterschätzender historischer Bedeutung. Aber zur prinzipiellen Abgrenzung von Gemeinschaft und Gesellschaft ist er nicht zu verwerten. Die Gesellschaft erscheint hier als eine Verfallsform der Gemeinschaft, was sie prinzipiell nicht zu sein braucht. Wesentlich ist ihr nur, daß sie irgendeine Form der Gemeinschaft voraussetzt.[3])

d) Individuum und Gemeinschaft. Damit werden wir wieder auf die Gemeinschaft zurückverwiesen. Wir wollen ihre Eigentümlichkeit aber erst in Reinheit herausarbeiten, ehe wir untersuchen, wie sie mit den anderen Arten von sozialen Verbänden zusammenhängt, sie bedingt oder auch von ihnen bedingt wird.

---

1) a. a. O. Seite 408.

2) ib.

3) Von der Gesellschaft in dem hier erörterten Sinne ist die Gesellschaft als Klasse zu scheiden, vgl. dazu § 4e.



aa) Organische Natur der Gemeinschaft. Im Gegensatz zur Gesellschaft ist es für die Gemeinschaft charakteristisch, daß sie nicht durch Willkürakte erzeugt und vernichtet wird (gegründet und aufgelöst), sondern erwächst und ausstirbt wie ein Lebewesen. Sie dient auch nicht, wie die Gesellschaft, einem äußeren Zweck, sondern hat – wie ein Organismus – keinen andern Zweck als den ihr immanenten der eigenen Ausgestaltung, der Entfaltung ihrer ursprünglichen Anlage. Wie diese gegründet ist in der Eigenart der Individuen, die in sie eingehen, so sind auch alle Organe und Funktionen, die sie ausbildet, von daher bestimmt. Es können nicht Funktionsformen »geschaffen« werden, denen es nachher an der geeigneten Ausfüllung fehlt (wie »Ämter« in einer Gesellschaft), denn es bilden sich nur Organe, soweit das nötige Material dazu vorhanden ist. Einzelne dieser Organe sind ersetzbar; es können Individuen ausscheiden und neue eintreten, ohne daß die Gemeinschaft aufhört zu bestehen: sie ändert evtl. bei solchem Wechsel ihren Charakter, gewisse Organe sterben ab (Funktionen hören auf) und neue bilden sich. Scheiden alle Glieder aus, so ist die Gemeinschaft ausgestorben. (Nehmen wir einen Personenverband, der zugleich Gemeinschaft und Gesellschaft ist, z. B. eine Schulklasse, so kann er als Gemeinschaft aufhören – wenn die Klasse ein Jahr lang keine Schüler hat –, aber als gesellschaftliche Einrichtung fortbestehen.)[1])

bb) Charakter der Gemeinschaft und typischer Charakter der Gemeinschaftsglieder. Von der Organisation der Gemeinschaft ist zu scheiden ihr Charakter auf seiner jeweiligen Entwicklungsstufe. Hier zeigt sich insofern eine Übereinstimmung zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft, als bei beiden der Charakter in der Eigenart der individuellen Personen wurzelt. Aber während dem Charakter der Gesellschaft ein aufbauendes Moment im Charakter der Individuen entspricht, das ihnen auch außerhalb der Gesellschaft zukommt, ist der Gemeinschaftscharakter und -Typus damit nicht erschöpft.

Der Charakter einer Gemeinschaft (z. B. eines Volkes) ist durchaus zu scheiden von dem Charakter der ihr angehörigen Individuen

1) Es gibt Gemeinschaften, die nicht bloß geistige Analoga eines Organismus sind, sondern zugleich echte vitale Funktionen zeigen (Familie). Notwendig gehört das nicht zum Wesen der Gemeinschaft, und diejenigen Züge, die wir als wesentlich hervorhoben, erfahren dadurch keine Abwandlung. Ob der Ursprung des psychischen Individuums aus einer solchen vitalen Gemeinschaft ein notwendiger ist, und wie sich die »ererbten« Eigenschaften einer Person zu dem verhalten, was wir ihre ursprüngliche Anlage nannten, das bedürfte noch besonderer Untersuchung.

und auch von der *typischen* Beschaffenheit, die sie als Angehörige der Gemeinschaft kennzeichnet: *Volks*charakter (d. h. typischer Charakter der Volksgenossen) und Charakter *des* Volkes (als Ganzen) brauchen sich durchaus nicht zu decken. Ein Volk, wie es z. B. vor den Augen des Historikers steht, der seine Geschichte schreibt, ist eine Einheit analog der einer individuellen Person. Es hat seine »Umwelt« in den Völkern, die in seinen Gesichtskreis fallen, und offenbart seine Eigenart im Verkehr mit dieser Umwelt wie in seinem »Innenleben«, seinem religiösen, wissenschaftlichen, ästhetischen Erleben und Schaffen, der Gestaltung seiner politischen und wirtschaftlichen Verhältnisse usw. Soweit das Verhalten der einzelnen Volksgenossen ein »typisches« ist, so weit gibt sich darin ihre Zugehörigkeit zum Volke kund. Und auch der Charakter des Volkes kommt durch das Verhalten der einzelnen zum Ausdruck. Aber beides deckt sich nicht miteinander. Der Gemeinschaftstypus erstreckt sich auf die Gesamtheit möglicher Verhaltungsweisen auch des individuellen Lebens. Es gibt eine typisch deutsche Art, Freundschaft zu halten, Feste zu feiern u. dgl. Aber das Individuum betätigt sich darin nicht *als* Glied der Gemeinschaft. Im Charakter des Volkes als einer einheitlichen »Person« ist die Art des Verhaltens der einzelnen untereinander nicht vorgezeichnet, wenn es auch nicht ohne Zusammenhang damit ist. Das typische Verhalten einzelner Personen gegen Angehörige anderer Völker kann ein durchaus verschiedenes sein von der Art, wie sie sich *als* Vertreter ihres Volkes zu anderen Völkern und deren Vertretern als solchen stellen. Der einzelne geht eben im Gemeinschaftsleben nicht auf und nur soweit er *als* Glied der Gemeinschaft lebt, kommt der Charakter der Gemeinschaft in seinem Verhalten zum Ausdruck. Wie weit er sich aber der Gemeinschaft hingibt, das kann wiederum in einer *typischen* Eigenschaft begründet sein. Es ist typisch für den Bürger des alten Rom, daß er seine Kräfte ganz der Republik widmet. Der Staat ist für ihn das höchste Gut, und in dieser Bewertung des Staates und der in ihm befaßten Gemeinschaft gründet die Rücksichtslosigkeit, mit der sie selbst und die einzelnen, die dazu gehören, ihre Existenz und ihr Gedeihen nach außen hin verfechten.

Nun sieht es so aus, als ob wir mit einer doppelten Typik zu rechnen hätten: einer typischen personalen Struktur, die fundierend ist für den Gemeinschaftscharakter, und einer typischen Struktur, die ihrerseits im Gemeinschaftscharakter bzw. im Gemeinschaftsleben begründet ist. Wir kommen darauf noch zu sprechen. – Zunächst suchen wir uns klarzumachen, wie sich der Gemeinschaftstypus

zum Charakter der Gemeinschaftsglieder verhält. Es gibt mehr und minder typische Vertreter der Gemeinschaft, und es kann auch Individuen geben, denen von ihrer Zugehörigkeit zu der oder jener Gemeinschaft nichts anzumerken ist, die Fremdlinge sind in ihrer Familie oder ihrem Volk. Aber auch dort, wo die Person reinste Ausprägung des Gemeinschaftstypus ist, erschöpft sich ihr Sein nicht darin. Die Analyse der individuellen Persönlichkeit zeigt, daß es gerade zum Wesen der Person gehört, nicht ein bloßer Inbegriff von typischen Eigenschaften zu sein, sondern einen individuellen Kern zu besitzen, der auch jedem typischen Charakterzug ein individuelles Gepräge verleiht. Wer nur »typisch deutsch« wäre in seinem Wesen und nichts sonst, dem fehlte es an einer echten Persönlichkeit; ja man wird sogar sagen müssen, daß auch das, was er an typisch deutschen Charakterzügen aufwiese, nicht echt sein könnte. Denn das echte Sein der Gemeinschaft hat seinen Ursprung in der persönlichen Eigenart der Individuen. Gäbe es nur typische Vertreter (d. h. Vertreter, die nichts als Typen wären), dann wäre eine Fortentwicklung des Gemeingeistes unmöglich, und dann hätte sich überhaupt kein Gemeingeist herausbilden können. Nur im Zusammenleben von individuellen Personen kann sich ein Gemeinschaftstypus entwickeln, in dessen Formen sich dann auch Personen einfügen können, denen es an einer ausgeprägten persönlichen Eigenart fehlt.

cc) Die Genesis der Gemeinschaft. Wechselseitige Abhängigkeit von Individuum und Gemeinschaft. Wir sind hier an einem Punkte angelangt, wo wir die Genesis der Gemeinschaft heranziehen müssen, um ihren Aufbau zu verstehen. Wir haben zwischen Individuum und Gemeinschaft verschiedenartige Beziehungen gefunden. Der Charakter der Gemeinschaft erweist sich als abhängig einmal von der individuellen Eigenart ihrer Glieder und außerdem von ihrer typischen Struktur. Andererseits finden wir das Individuum in seinem Charakter bedingt durch die Gemeinschaft, als Vertreter eines Typus in einem neuen Sinn, der erst aus dem Gemeinschaftsleben verständlich wird. Diese wechselseitigen Fundierungsverhältnisse weisen auf eine ursprüngliche Genesis zurück, der wir jetzt nachgehen müssen.

Wir haben gesehen, daß zum Wesen der Gemeinschaft zunächst eine Gemeinsamkeit des Lebens gehört, derart, daß ein Individuum dem anderen nicht als Subjekt dem Objekt gegenübersteht, sondern mit ihm lebt, von seinen Motiven getrieben wird usw. Eine solche Gemeinsamkeit des Lebens ist, wie wir auch bereits festgestellt

haben, nur auf Grund einer gemeinsamen ursprünglichen Anlage möglich und nur soweit diese Gemeinsamkeit der Anlage, »des Typus«, reicht. Die personalen Verbände, die wir an erster Stelle besprachen — deren Einheit durch eine typische personale Struktur abgegrenzt ist —, sind also notwendige Bedingung für eine gemeinsame Lebensführung, in deren Verlauf nun die echte Gemeinschaft als eine Lebenseinheit von weitgehend analoger Struktur wie eine individuelle Persönlichkeit erwachsen kann. Diese gemeinsame Lebensführung müssen wir uns nun in ihrer Eigentümlichkeit vergegenwärtigen, um zu verstehen, wie auf diesem Boden eine echte Gemeinschaft sich entwickeln kann, ja vielleicht sogar mit Notwendigkeit entstehen muß — nicht nach Naturgesetzen, sondern nach apriorischen Aufbaugesetzen der geistigen Welt.

Man kann sagen, daß bei der Berührung von zwei Personen zwei Lebensströme zusammentreffen und sich vereinen, ohne daß die Trennung der Subjekte dadurch aufgehoben würde. Jede erfährt dabei eine Erweiterung ihres Ichlebens, ein Zuströmen von neuen Erfahrungen, Gedankenmotiven, Wertungen, Willensbestimmungen, und zugleich eine Erweiterung des Bereichs, in dem ihre Impulse wirksam werden. — In dieser Erweiterung des Erlebnisbereichs erschöpft sich aber die Einwirkung des Zusammenlebens mit anderen Personen nicht. In solchem Zusammenleben treten Akte auf, die im einsamen Seelenleben nicht vorkommen, Akte, in denen ein Subjekt dem anderen gegenübertritt, — statt, wie wir es bisher annahmen, mit ihm zusammen auf eine Sache gerichtet zu sein — und sich an es wendet: fragend, bittend, befehlend u. dgl. (Ich kann mich allerdings auch an »mich selbst« richten, mir befehlen usw. — aber nur in einer fiktiven Spaltung meiner Person.) Es gehören hierher auch die erfahrenden Akte, in denen eine Person anderen zur Gegebenheit kommt, und ferner die Gemütsstellungnahmen, die eine in der anderen auslöst (insofern sie von der Erfassung und Bewertung anderer Objekte spezifisch verschieden sind): so die moralische Wertung und Beurteilung des Charakters einer Person, ihrer Gesinnungen und Taten (Billigung, Bewunderung, Verachtung, Entrüstung u. dgl.). Hierher gehört vor allem auch das ganz eigentümliche »Berührtwerden« von der persönlichen Eigenart eines anderen, auf dem sich die Stellungnahme zur fremden Person aufbaut und das von der Bewertung seiner einzelnen Eigenschaften und Lebensäußerungen durchaus zu scheiden ist: Sympathie und Antipathie (in ihrer höchsten Steigerung: Liebe und Haß) sind nicht Gesinnungen, die ich einer Person um irgendeiner Tat oder Eigen-

schaft willen entgegenbringe, sondern eine Anziehung oder Abstoßung, die jenes einfache Quale, seine persönliche Eigenart, auf mich ausübt. Dank ihrer Richtung auf dieses schlechthin individuelle unteilbare Ganze sind sie durch keinen Hinweis auf irgendwelche allgemeinen Werte oder Unwerte zu begründen oder zu entgründen und umfassen alle Tugenden und Untugenden, alle guten und schlechten Lebensregungen, die in eben dieser Eigenart gründen.

Von all den genannten Akten her, in denen eine Person die andere wahrnimmt, sie bewertet usw., ist der Übergang zur »gesellschaftlichen« Einstellung möglich, in der das andere Subjekt als ein Objekt von besonderer Eigenart betrachtet wird. Sie können aber auch zur Grundlage werden für neue Formen des gemeinsamen Lebens als die bisher betrachteten der gemeinsamen Richtung auf ein Objekt: Formen, die von ganz besonderer Bedeutung für die Entwicklung dessen sind, was wir eine echte Gemeinschaft nennen. — Außer der Anziehung und Abstoßung, die von der persönlichen Eigenart eines Individuums ausgeht, übt die Berührung mit ihr noch einen anderen Einfluß auf das Erleben anderer Personen aus: eine eigentümliche Abwandlung ihres gesamten Tun und Lassens. Die Gegenwart einer anderen Person läßt gewisse Regungen in mir nicht aufkommen, die ohne weiteres ablaufen würden, wenn ich mir selbst überlassen wäre, während andere Regungen in mir ausgelöst werden, deren ich »von mir aus« gar nicht fähig wäre.[1]) Eine nähere Betrachtung zeigt uns, daß es sich hier nicht um eine bloße Abwandlung des Erlebnisstroms handelt, sondern um eine Einwirkung der einen Person auf die andere. Wir kommen damit auf den Einfluß zu sprechen, den die Entwicklung einer Person durch andere erfährt.

Eine Art der Einwirkung ist aus den bisherigen Ausführungen ohne weiteres ersichtlich. Da die Zuständlichkeiten einer Person von Einfluß sind auf die Entwicklung ihrer Eigenschaften, so müssen auch die anderen Personen, indem sie Zuständlichkeiten in ihr auslösen, zugleich (willentlich oder unwillkürlich) an der Ausbildung ihres Charakters (im weiteren und engeren Sinne) mitarbeiten. Und wie es Stellungnahmen gibt, die im einsamen Seelenleben unmöglich wären, so gibt es auch Eigenschaften, die sich nur im Personenverbande entwickeln können: Demut und Stolz, Unterwürfigkeit und Trotz, Herrschsucht und Leutseligkeit, Kameradschaftlichkeit und Hilfsbereitschaft, kurz alle »sozialen« Tugenden und Untugenden.

1) Vgl. Gebsattel, Der Einzelne und sein Zuschauer (Zeitschr. für Pathopsychologie II, 1914).

Zorn oder eine Begeisterung, die sie durch bloße Ansteckung erworben hat, ohne einen entsprechenden Wert oder Unwert zu erfassen), als die zureichend motivierten (etwa einen Haß, der in der individuellen Eigenart des Verhaßten wohl begründet ist). Damit kann sie der Wirkung der Umgebung auf die Entwicklung ihrer Eigenschaften entgegenarbeiten und sie evtl. ganz aufheben. Auch dem Einfluß der persönlichen Eigenart anderer kann man sich entziehen: man kann jenem automatischen Sich-schließen zum Trotz sein Inneres offen oder doch jedenfalls wach halten (d. h. ein Innenleben für sich führen ohne Teilnahme der Umgebung), und man kann sich dem suggestiven Eindringen der fremden Wesensart durch willentliches Festhalten der eigenen widersetzen. Es braucht kaum betont zu werden, daß diese Möglichkeiten nicht für jedes psychische Individuum, sondern nur für Personen im vollen Sinne des Wortes bestehen. Für sie aber gibt es eine Freiheit des Willens gegenüber dem »Einfluß der Umwelt« wie gegenüber der »natürlichen Anlage«, und die »Verantwortlichkeit« der Person ist weder durch Berufung auf das eine noch auf das andere aufzuheben.

Soweit die Freiheit der Person in der Bestimmung ihrer Entwicklung geht, so weit ist die Freiheit der anderen in der Beeinflussung dieser Entwicklung beschränkt: sie können in jener Person gewisse Zuständlichkeiten herbeiführen und dadurch auf die Ausbildung entsprechender Eigenschaften einzuwirken suchen; sie können auch durch Hervorkehrung ihrer Eigenart einen suggestiven Einfluß auszuüben trachten — aber sie haben nicht die Macht, die Gegenwirkung der Person zu unterbinden.

Die letzten Ausführungen lehren uns verstehen, wie sich im gemeinsamen Leben einer Mehrheit von Individuen ein Typus ausbilden kann, den die einzelnen noch nicht in dieses Leben mitbringen, sondern erst in seinem Verlauf annehmen. Die starke Persönlichkeit prägt denen, die mit ihr leben, ihren Stempel auf, die anderen fügen sich ihrem Typus ein, indem entweder im Zusammenleben Anlagen zur Entfaltung gebracht werden, die zuvor in ihnen schlummerten, oder auch indem sie »Pseudo-Charakterzüge« entwickeln. Wenn in dem einen dieser, im anderen jener Charakterzug besonders scharf ausgeprägt ist und sich dem anderen aufdrängt, so kann im Zusammenleben ein Typus erwachsen, der etwas Neues und Eigenartiges gegenüber allen Charakteren ist, die in das Gemeinschaftsleben eintraten.

Damit haben wir aber immer erst die Gemeinschaft als eine Form des Zusammenlebens, innerhalb deren die Individuen eine





gemeinsame typische Struktur annehmen, und nicht eine Lebenseinheit von eigenem Charakter und eigenem — von dem der Individuen unterschiedenen — Leben. Dieses Wesensmoment wird erst sichtbar, wenn wir nicht bloß die Einflüsse der Individuen aufeinander berücksichtigen, sondern der »Richtung« des Gemeinschaftslebens nachgehen. Das Wesen des Gemeinschaftslebens sahen wir ja gerade darin, daß die Subjekte nicht aufeinander gerichtet, sondern gemeinsam einem Gegenständlichen zugewendet sind. Und gewisse Arten der gegenseitigen Zuwendung haben wir nur darum hervorgehoben, weil sie ein Gemeinschaftsleben noch in tieferem Sinne begründen können. Wir haben gesehen, daß Personen, wenn sie miteinander in Berührung kommen, durch ihre individuelle Eigenart ineinander gewisse Stellungnahmen erzeugen, die den Charakter eines positiven oder negativen Wertnehmens haben und zugleich den eines Angezogen- oder Abgestoßenwerdens. Dieses Angezogenwerden, welches wir von der positiven Wertung selbst unterscheiden, ist ein Drang zur Hingabe an die fremde Person, zur Vereinigung mit ihr, der in seiner höchsten Steigerung — im Falle der Liebe — auf ein völliges Einswerden abzielt, auf eine Gemeinschaft des Lebens und eine Gemeinschaft des Seinsbestandes. (Das Gegenteil ist ein Zurückschrecken vor der fremden Eigenart, ein Sich-dagegen-verschließen.) Im übrigen zeigt der Einigungsdrang je nach Grad und Art der »Zuneigung« und nach der Eigenart der betreffenden Individuen verschiedene Formen: man kann sich der anderen Person unter Wahrung des eigenen Charakters zur Verfügung stellen, sich ihr, so wie man ist, zu eigen geben als ein Besitztum gleichsam, mit dem sie rechnen kann, und ebenso sie selbst zu eigen nehmen. Das Einigungsstreben kann aber auch zu einer mehr oder minder weitgehenden Preisgabe der eigenen Persönlichkeit führen: entweder zugunsten der fremden Wesensart oder einer neuen, die erwächst, indem sich beide Lebensströme vereinigen. Das wird vor allem dann der Fall sein, wenn die beiden Persönlichkeiten nicht ohne weiteres miteinander »verträglich« sind, wenn gewisse »Charakterzüge« das Einigungsstreben hemmen. Soll es trotzdem zum Ziele führen, so ist eine Abwandlung des einen oder anderen Charakters erforderlich. Und in der Tat hat die Liebe zu einer Person die Kraft, Regungen, die sie abstoßen würden, im Keim zu ersticken (evtl. »ganz von selbst«, ohne Eingreifen des Willens) und in der Folge auch die betreffenden Charakterzüge zum Verschwinden zu bringen. Von einer völligen Preisgabe der individuellen Eigenart kann dabei nicht die Rede sein, weil es in ihr selbst begründet ist, zu wem man sich hingezogen fühlt.

Das Zusammenleben mit anderen und die Zuständlichkeiten, die dadurch in ihr ausgelöst werden, wirken zunächst als »Gelegenheitsursachen« für die Ausbildung der ursprünglichen Anlagen einer Person. Was davon zur Entfaltung kommt, das hängt in erster Linie von ihrer persönlichen Umwelt ab. Aber deren Einfluß reicht weiter. Die Stellungnahmen einer Person haben die Eigentümlichkeit, »ansteckend« zu wirken, sich von einer Person auf die andere zu »übertragen«. Anstatt einem gehörten Urteil auf Grund eigener Einsicht zuzustimmen, kann ich es »blind« übernehmen, von Glauben erfüllt werden, ohne ihn »aus mir selbst« heraus zu hegen. Ebenso kann ich von Zorn und Empörung, Liebe und Haß meiner Umgebung angesteckt werden, sie fühlen, ohne daß sie meinem persönlichen Ich entspringen. Es liegt nahe, in solchen Fällen von »eingebildeten« Gefühlen, von Selbsttäuschungen oder gar von Heuchelei zu sprechen. Das ist unberechtigt. Die übertragenen Gefühle sind wirklich vorhanden und in derselben Stärke (können es jedenfalls sein), in der sie das Subjekt zu haben meint und zur Schau trägt. Dennoch sind es in einem bestimmten Sinne *unechte* Gefühle: sie entspringen nicht dem persönlichen Ich – wie die echten –, haben in ihm keine Wurzel; ihrem Ursprung nachgehend, stößt man auf das Verhalten einer fremden Person, von dem die Ansteckung ausgegangen und das selbst ein echtes ist. Diese unechten Gefühle können ebenso wie die echten zur Ausbildung von persönlichen Eigenschaften führen, die aber ebenfalls den Stempel der Unechtheit an sich tragen. Auch sie wurzeln nicht in dem Kern der Person und können sogar in direktem Gegensatz dazu stehen. (Man denke etwa an die anerzogene »Sittlichkeit« eines Menschen, der gar keinen eigenen moralischen Halt hat – dem die den sittlichen Werten entsprechende personale Schicht evtl. ganz fehlt, wie wir sagen würden –, oder an die anerzogene Frömmigkeit einer im Grunde irreligiösen Person.) Die unechten Gefühle und Eigenschaften haben – abgesehen davon, daß sie die Einheit der Persönlichkeit durchbrechen – eine merkwürdige innere Hohlheit und Hinfälligkeit, die sie von den echten scheidet. Sie können entlarvt und zerstört werden, indem die entsprechende personale Schicht zum Durchbruch kommt, evtl. ihr Mangel zutage tritt (z. B. wenn der »moralische« Mensch versagt, sobald er eine Probe bestehen soll). Es kann aber auch geschehen, daß der unechte Charakter sich durchhält, weil es den echten Charakteranlagen an günstigen Entwicklungsbedingungen mangelt oder weil das psychische Individuum nicht »aus seiner Seele heraus lebt«. Wo das nicht der Fall ist, da trägt der ganze Charakter keine persönliche Note, wir haben (für

den äußeren Anschein wenigstens) keine Individualität im Sinne qualitativer Einzigartigkeit, sondern nur das Exemplar eines Typus. Wo dagegen nur die Entfaltung der ursprünglichen Anlagen durch die äußeren Umstände gehemmt ist, da müssen die inneren Qualitäten der Seele auch an den unechten Verhaltungsweisen und den Pseudoeigenschaften, obwohl im Widerstreit mit ihnen, zum Vorschein kommen.

Außer der Beeinflussung, die die Entwicklung einer Person durch die Erregung von Zuständlichkeiten in ihr erfährt, gibt es noch eine andere Art der Einwirkung, die wir bereits andeuteten: die Wirkung, welche die Berührung mit der persönlichen Eigenart eines anderen Menschen zur Folge hat. Diese Berührung bedingt nämlich eine gewisse »Einstellung« der Personen aufeinander.[1]) Ihr Inneres »öffnet« sich füreinander, soweit das der einen der anderen zugänglich ist, während sich die anderen Seiten ihres Wesens verschließen (entweder »automatisch« bei der bloßen Berührung oder doch, wenn sich die Unzugänglichkeit für den anderen beim Versuch einer Verständigung herausgestellt hat). Lebe ich dauernd in einer Umgebung, in der nur ein Teil meiner Anlagen sich entfalten kann, so geraten die übrigen in Gefahr zu verkümmern, andererseits besteht die Möglichkeit, daß die Berührung mit einem anderen etwas in mir erweckt, was bisher in mir geschlummert hat, ganz neue Züge meiner Persönlichkeit zur Entfaltung bringt. Und auch hier besteht die Möglichkeit einer Pseudobildung: Wesenszüge einer Persönlichkeit können sich mir mit suggestiver Gewalt aufdrängen, die im Kern meiner eigenen Person keinen Anhalt finden. Dies wird überall da der Fall sein, wo eine Person von starker individueller Eigenart einer sehr wenig »ausgeprägten Persönlichkeit« gegenübertritt.

Wir haben die äußeren Bedingungen der persönlichen Entwicklung bisher ohne Berücksichtigung des Willens betrachtet. Indessen, die individuelle Person ist den äußeren Einwirkungen nicht völlig machtlos preisgegeben, sondern hat in gewissen Grenzen die Freiheit, ihnen Einfluß auf ihre Entwicklung zu gestatten oder sich ihnen zu entziehen. Sie hat zunächst schon bis zu einem gewissen Grade die Möglichkeit, sich ihre persönliche Umgebung selbst zu wählen und so die Beschaffenheit ihrer Umwelt mit zu bestimmen. Sie hat ferner die Freiheit, seelische Regungen, die in ihr ausgelöst werden, im Keime zu ersticken, und zwar sowohl die bloß übertragenen (einen

1) Diese in der Eigenart der Personen begründete Einstellung ist eine besondere Bestimmung und Ausgestaltung der allgemeinen »Offenheit« für fremde Subjektivität, die wir als charakteristisch für die Gemeinschaft überhaupt ansahen.



Gemeinschaft verwirklicht wird, so sehen wir ihn nicht bloß in der Umbildung der individuellen Person und ihrer möglichen Anpassung an einen höherwertigen Typus, sondern in der Erlösung des Individuums von seiner naturhaften Einsamkeit und in der neuen überindividuellen Persönlichkeit, die die Kräfte und Fähigkeiten der einzelnen in sich vereinigt, sie zu ihren Funktionen werden läßt und durch diese Synthesis Leistungen hervorbringen kann, die alle Wirkensmöglichkeiten des Individuums überschreiten.[1]) Soweit der Charakter Fähigkeit zur Betätigung nach außen und zu bestimmt gearteter Betätigung ist, hebt sich uns hier der Charakter der Gemeinschaft deutlich von dem ihrer Glieder ab. Noch aber wissen wir nicht, ob wir ihr auch eine »Seele« mit Eigenschaften, die ihr in ihrem Beisichsein und unabhängig von allem Heraustreten nach außen innewohnen, zuerkennen können. Ich glaube, daß man dort, wo Individuen wirklich mit ihrem »Innersten«, mit ihrer Seele verwachsen sind, durchaus auch von einer Seele der Gemeinschaft, die sie bilden, sprechen muß. Das Leben einer solchen Gemeinschaft erschöpft sich nicht in äußerer Betätigung, sondern ist zugleich inneres Sein von jener eigenen Art, von der wir sagten, daß hier der Unterschied von Akt und Potenz aufhört. Und wo sich eine solche Gemeinschaft nach außen hin betätigt, da trägt auch ihre Betätigung den Stempel ihres inneren Seins. Fraglich ist noch, ob dieses innere Sein der Gemeinschaft von dem ihrer Glieder abzuscheiden ist. Eine »Umbildung« der individuellen Seele durch das Gemeinschaftsleben gibt es ebensowenig wie auf anderem Wege. Was in der Gemeinschaft eintritt, ist ein Aufgeschlossensein für einander, ein Umspanntwerden der Seele des einen durch den anderen und ein Wirksamwerden in gemeinschaftlichen Handlungen und sich herausbildenden Charakterzügen der Gemeinschaft. Wo Personen gemeinsam leben, ohne einander und der Gemeinschaft innerlich hingegeben zu sein, da kann man von einer Seele der Gemeinschaft nicht sprechen. Man denke etwa an Reisegefährten, an Bewohner eines Hauses oder Schüler einer Klasse, die sich zufällig zusammengefunden haben und miteinander leben, ohne sich innerlich nahezukommen. Sie können nach außen durchaus als Einheit auftreten, etwa in der Rivalität gegen eine Gemein-

1) Gemeinschaft als solche ist also Trägerin eines Wertes, und sie ist es auch dann noch, wenn sie sich in den Dienst eines schlechten Zweckes stellt und von daher mit einem Makel behaftet ist. Eine Räuberbande als Räuberbande ist etwas Negativwertiges. Soweit sie aber Gemeinschaft ist, kommt auch ihr ein Wert zu. Daher die »Pflichten« gegenüber der Gemeinschaft und der Unwert, der jeder Verletzung dieser Pflichten anhaftet.

schaft derselben Art, und dabei charakteristische Eigentümlichkeiten aufweisen, aber ein seelisches Innenleben haben solche Gemeinschaften nicht. Das versteht sich vielleicht daraus, daß alle diese Verbände durch einen äußeren Zweck zusammengehalten werden (ohne sich zu seiner Erreichung planmäßig gebildet zu haben, wie die echten Gesellschaften), daß aber dieser Zweck innerlich für jeden etwas anderes bedeutet und darum zu keiner inneren Einigung führt. Jeder führt unbeschadet der äußeren Verbundenheit, die ihn mit den anderen eint, sein inneres Leben ganz für sich. Und solange das der Fall ist, weist das gemeinsame Auftreten nach außen wohl eine gewisse Typik auf, die man als »Charakter« bezeichnen mag, aber es fehlt diesem »Charakter« die innere Notwendigkeit und Geschlossenheit, es fehlt an einem einheitlichen »Geist«.

Wir haben schon früher gelegentlich in Anlehnung an den natürlichen Sprachgebrauch vom »Geist« einer Gemeinschaft (etwa einer Familie oder eines Volkes) gesprochen und müssen uns darüber Rechenschaft ablegen, was hinter dieser Redewendung steckt und ob zwischen »Geist« und »Seele« der Gemeinschaft noch geschieden werden muß. Der Geist der Gemeinschaft besagt mehr, als daß sie ein geistiges Leben führt, d. h. aufgeschlossen ist für eine Objektwelt, ihr in sinnerfüllten Akten gegenübertritt. Es bedeutet darüber hinaus, daß dieses Leben eine qualitative Einheit aufweist, von einem Zentrum her zu einem in sich geschlossenen Ganzen gestaltet ist. Einer Gemeinschaft Geist zusprechen, bedeutet etwas Analoges, wie einem Individuum persönliche Eigenart zuschreiben. Beide Male handelt es sich um eine qualitative Einheit, die die Lebensäußerungen der einzelnen, bzw. der Kollektiv-Persönlichkeit durchwaltet und sie als zum Bereich eben dieser Persönlichkeit gehörig kennzeichnet. Wenn das Zentrum dieser einheitlichen Gestaltung des Individuums oder der Gemeinschaft in ihnen selbst liegt, so schreiben wir ihnen eine »Seele« zu. Seele haben, heißt den Schwerpunkt seines Seins in sich selbst tragen. Prinzipiell ist es möglich, daß ein Individuum ganz aus dem Geiste einer Gemeinschaft heraus lebt oder eine Gemeinschaft aus dem Geist einer anderen heraus. Wir haben dann noch ein geschlossenes Ganzes von einheitlicher Qualität, aber es trägt seinen Schwerpunkt nicht mehr in sich selbst, sondern wird von anders her gehalten: es hat keine eigene Seele mehr.[1]) Jede geistige Gestaltung, die eines eigenen Zentrums entbehrt, setzt – mittelbar oder unmittelbar – eine andere voraus, die ihren Schwerpunkt in

1) Vgl. H. Conrad-Martius' Ausführungen über die Elementargeister l. c.

Ein gewisser Zusammenhang besteht zwischen dem Einigungsdrang und der »Einstellung« auf eine andere Person, von der wir früher sprachen, dem Sichverschließen oder -öffnen des eigenen Innern. Es ist durchaus möglich, daß man sich zu einer Person hingezogen fühlt, deren Inneres einem (zum Teil wenigstens) verschlossen ist. In der Regel wird dann auch der Einigungsdrang ein »partieller« sein, sich nur auf den Teil des persönlichen Lebens beziehen, wo eine Möglichkeit des Zuganges — und eben damit die Möglichkeit der Vereinigung — besteht. Es kann aber auch geschehen, daß der Einigungsdrang sich im Widerspruch zu der wesenhaften Getrenntheit auf die ganze Person bezieht. In solchen Fällen wird das ganze Spiel des Sichentfaltens und -behauptens oder -umgestaltens, das wir bisher als ein freies und zwangloses annahmen, ein Gegenstand des Kampfes werden. Man wird die Pforten seines Innern, die sich automatisch schließen wollen, gewaltsam öffnen, oder wird sich krampfhaft bemühen, in das fremde Innere einzudringen, zu dem einem der Schlüssel fehlt, ohne daß doch das erstrebte Ziel erreicht werden kann: denn eine Einigung ist nur auf der Grundlage einer ursprünglichen inneren Gemeinsamkeit möglich. Wo diese fehlt, da kann auch durch das heftigste Einigungsstreben keine Lebensgemeinschaft erzielt werden. An der individuellen Eigenart findet also die Gemeinschaftsbildung wie die mögliche Aus- und Umgestaltung der Persönlichkeit ihre Grenze. Eine Unterbindung von Entwicklungsmöglichkeiten, die in der individuellen Eigenart angelegt sind, durch Unterdrückung der betreffenden Regungen ist möglich; nicht aber eine Neubildung von Charakterzügen, für die der Person die Wurzel fehlt. Nur »Pseudobildungen« sind hier möglich (wie wir früher sahen), aber die Gemeinschaften, die auf solcher Grundlage erwachsen, sind ebensowenig »echt« wie die Persönlichkeiten, die sie verbinden.

Wir haben bisher nur berücksichtigt, daß die aus positiven Gesinnungen entspringende Vereinigung die verbundenen Individuen umbildet, wie wir es schon bei dem gemeinsamen Leben, das nicht in solchen Gesinnungen begründet ist, fanden. Das Neuartige an diesen Vereinigungen ist, daß sie im Kern der individuellen Personen verankert sind. Das ist nicht für jede Art von gemeinsamem Leben erforderlich. Dieses kann sich auch — wie die Gemeinsamkeit der Erfahrung oder der wissenschaftlichen Forschung — in Schichten bewegen, die den Kern der Person nicht berühren. Die Gesinnungen aber, die wir im Auge haben, entspringen der Seele, wie sie auf die Seele gerichtet sind, auf das innerste Sein der Person; und ein gemeinsames seelisches Leben ist es, auf das es bei solchen Ver-



einigungen abgesehen ist. Dabei ist als ein weiteres neues Moment hervorzuheben, daß die Lebensgemeinschaft hier selbst als etwas Erstrebtes und Wertgehaltenes dasteht. Dieses Moment ist, wie wir noch sehen werden, nicht ohne Bedeutung für den Charakter der Gemeinschaft selbst.

dd) Charakter, Seele und Geist der Gemeinschaft. Wenn wir uns den Charakter der Gemeinschaft zu Gesicht bringen, wenn wir sie als Lebenseinheit, als »Persönlichkeit« verstehen wollen, so müssen wir uns dem Verlauf des gemeinsamen Lebens selbst zuwenden, in dem sich diese »Persönlichkeit« bekundet. Wenn und soweit Gemeinsamkeit des Lebens erzielt ist, handelt nicht mehr der einzelne, sondern die Gemeinschaft in ihm und durch ihn. Und je tiefere personale Schichten das Gemeinschaftsleben angreift, desto tiefer ist der einzelne vom Charakter der Gemeinschaft durchsetzt, und mit um so besserem Rechte kann man von einem »Charakter« der Gemeinschaft in dem spezifischen Sinne des Wortes überhaupt reden. Wir haben betont, daß dieser Charakter etwas anderes ist als der Typus, den die Personen in das Gemeinschaftsleben mit hineinbringen und der es erst möglich macht, und auch als der Typus, der sich im Gemeinschaftsleben herausbildet. Dies beides sind Strukturen der individuellen Person, die prinzipiell auch außerhalb der Gemeinschaft und ohne Beziehung zu ihr realisiert sein könnten. Der Charakter der Gemeinschaft dagegen ist etwas, was nur vorhanden sein kann, wo ein Gemeinschaftsleben realisiert ist und soweit Individuen als Glieder einer Gemeinschaft leben. Wie tief die Gemeinschaft im Individuum verankert ist und wie das Individuum zur Gemeinschaft selbst Stellung nimmt, davon hängt die Gestaltung ihres Charakters ab. Beides steht nicht zusammenhanglos nebeneinander. Wenn eine Gemeinschaft den Individuen, die ihr angehören, als wertvoll erscheint, wenn sie »an ihr hängen«, so wird sie nach außen hin kraftvoll auftreten, sich als fest und widerstandsfähig erweisen. Sie wird aber einen um so höheren Wert für die Individuen besitzen, je tiefer sie in ihnen wurzelt. Deutlich ist dieser Zusammenhang bei Gemeinschaften, die in positiven Gesinnungen gründen und als Befriedigung eines inneren Dranges erstrebt werden. Aber auch, wo sich auf Grund einer Gemeinsamkeit der Erlebnisstruktur, die zuvor nicht erfaßt und bewertet wurde, ein gemeinsames Leben entspinnt, ohne angestrebt worden zu sein, wird die erwachsende Gemeinschaft sich als wertvoll erweisen und die Individuen an sich fesseln.

Suchen wir näher zu ergründen, worin der Wert besteht, auf den sich der Einigungsdrang der Individuen richtet und der in der

sein kann: die *freie Geistigkeit* und die *Originalität*, die Ursprünglichkeit und qualitative Individualität des Seins und Lebens. Fehlt innerhalb der Gemeinschaft die erste vollkommen, so ist sie nicht mehr als verantwortliche »Persönlichkeit« anzusehen, wohl aber noch als überindividuelle Realität mit einheitlichem, »originellem« Charakter und einheitlichem Geist. Fällt auch die Originalität fort, so ist immer noch eine Art Gemeinschaft als *unselbständige* Realität möglich, die das Zentrum ihrer einheitlichen Gestaltung nicht in sich selbst hat, sondern den in ihr herrschenden Geist z. B. einer sie umfassenden weiteren Gemeinschaft verdankt, welche nun ihrerseits selbständig sein, d. h. »führende« Individuen enthalten muß. Fehlt es aber sowohl außerhalb als innerhalb der Gemeinschaft an einem ursprünglichen Leben, das für ihren Geist bestimmend werden könnte, so hört jegliches Gemeinschaftsleben überhaupt auf.

*Scheler* selbst hat betont, daß in den konkreten sozialen Gebilden die verschiedenen a priori möglichen Typen vermischt auftreten (wir kommen auf dieses Thema noch zurück), und er hat Gesamtperson und Lebensgemeinschaft besonders nahe aneinandergerückt, indem er die Lebensgemeinschaft als den »Leib« der Gesamtperson bezeichnete.[1]) Die Gesamtperson wäre hier als eine engere Gemeinschaft innerhalb der weiteren anzusehen, die den Geist der ganzen Gemeinschaft gestaltete und die Verantwortung für sie trüge. Die zweite Funktion — die der Verantwortlichkeit — kann mit der Willentlichkeit der Selbstgestaltung entfallen, ohne daß die Lebensgemeinschaft dadurch aufgehoben würde. Das Vorhandensein einer Führerschaft aber ist konstitutiv für die Gemeinschaft und ist nicht als etwas anzusehen, was nur gelegentlich einmal in einer Mischform sich findet. Zum »Leib« gehört notwendig ein inneres Leben, das ihn gestaltet.

Als Ergebnis der letzten Betrachtungen halten wir fest, daß der Typus der Gemeinschaft eine Reihe von Differenzierungen zuläßt. Als höchste Form der Gemeinschaft sehen wir die Vereinigung von lauter freien Personen an, die mit ihrem innersten »persönlichen« oder seelischen Leben vereint sind und deren jede sich für sich selbst und für die Gemeinschaft verantwortlich fühlt. Daneben stehen die Gemeinschaften, in denen nur ein Teil ihrer Glieder freie und selbständige Personen sind, den Geist der Gemeinschaft bestimmen und die Verantwortung für sie tragen (etwa ein Volk, in dem nur in

1) a. a. O. S. 424.

gewissen Kreisen ein Nationalbewußtsein lebt). An dritter Stelle wären die Gemeinschaften zu nennen, in denen es noch ein gemeinsames Leben aus einem einheitlichen Geiste heraus gibt, ohne daß Personen darin leben, die ihren Geist bestimmen. Dabei sind die beiden Fälle zu scheiden: daß es zwar noch führende Individuen gibt, die nur keine freien Personen mehr sind, und der andere, daß es sich um Gemeinschaften ohne eigene Führung handelt — Gemeinschaften also, die nicht mehr als selbständige Persönlichkeiten anzusprechen sind. Dazu würde etwa eine Familie gehören, die ganz aus dem Geist des Volkes heraus lebte, dem sie angehört, ohne ihrem Leben eine eigene Note zu geben, oder auch in dem Stil ihres Geschlechts, den frühere Generationen geprägt haben und den sie »traditionell« fortführt, ohne ihn sich frei anzueignen und ohne ihn mit eigenem seelischen Leben zu erfüllen. Als ein fünfter Typus wären schließlich noch die Verbände anzuführen, deren Glieder durch eine Gemeinsamkeit der äußeren Lebensumstände zu einem gemeinsamen Verhalten geführt werden, ohne daß ihnen ein einheitlicher Geist innewohnte.

ff) Vertreter des Gemeinschaftstypus und Träger des Gemeinschaftslebens. Das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft bedarf noch in mancher Hinsicht weiterer Klärung. Das Leben des Individuums braucht auch dort, wo es mit seiner Seele am Gemeinschaftsleben teilnimmt, nicht ganz im Leben in der Gemeinschaft und für sie aufzugehen. Es bleibt immer ein weiter Umkreis persönlichen Lebens übrig, das unabhängig ist von ihrem Gliedsein in der Gemeinschaft.[1]) Es wirkt in der Person ein Trieb, »sich auszuleben«, alle in ihr angelegten Möglichkeiten zu entfalten, in aktuellem Leben zur Entwicklung zu bringen — auch soweit sie nicht im Gemeinschaftstypus vorgezeichnet sind. Dieses Ausleben kann über die Bedürfnisse der Gemeinschaft hinausgehen und ohne »Ertrag« für sie sein. Wenn z. B. das Kind einer Kaufmannsfamilie in sich den Trieb zu künstlerischem Schaffen fühlt und Werke hervorbringt, für die innerhalb der Familie kein Verständnis vorhanden

1) Simmel drückt dieses Verhältnis von Individuum und »Gesellschaft« (er braucht diesen Terminus nicht in unserem eingeschränkten Sinn, sondern für jede Art sozialer Verbände) dahin aus, daß der Mensch nie innerhalb einer Verbindung stehen könne, ohne zugleich außerhalb zu stehen. »Das Innerhalb und das Außerhalb zwischen Individuum und Gesellschaft sind nicht zwei nebeneinander bestehende Bestimmungen — obgleich sie sich auch so und bis zur Feindseligkeit entwickeln können —, sondern sie bezeichnen die ganz einheitliche Position des sozial lebenden Menschen.« (Soziologie S. 41.)

sich selbst hat. Diese Gestaltungen wollen wir selbständige Persönlichkeiten nennen oder, weiter gefaßt, selbständige geistige Realitäten. (Diese weitere Fassung ist notwendig mit Rücksicht auf gewisse unpersönliche geistige Realitäten wie z. B. eine Landschaft, die nicht durch ihre naturhafte Beschaffenheit, sondern durch ihren geistigen »Charakter« ein geschlossenes Ganzes von einheitlicher Qualität bildet und aus deren Geist heraus unselbständige Persönlichkeiten[1]) leben können – man denke etwa an Rübezahl als den personifizierten Geist des Riesengebirges). Gemeinschaften können den Anspruch erheben, als selbständige Persönlichkeiten anerkannt zu werden, wenn sie in der Seele selbständiger individueller Personen wurzeln. Der Geist der Gemeinschaft ist stets wandlungsfähig, aus der Seele der Individuen heraus, die in das Gemeinschaftsleben eintreten, kann er sich erneuern und umbilden.

Ergab die Rede von der »Volksseele« einen wenn auch cum grano salis zu verstehenden Sinn, so kann von einem »Kern« der Gemeinschaft überhaupt nicht gesprochen werden. Zeigt auch eine solche überindividuelle Persönlichkeit eine einheitliche Gestaltung ihres äußeren und inneren Seins, so läßt sich doch keine einfache Bildungswurzel ihres gesamten »personalen« Seinsbestandes aufweisen, sondern dieser weist auf den Kern der individuellen Personen zurück, die sein Fundament bilden.

ee) Verschiedene Typen von Gemeinschaften. Wir sind in der Analyse der Gemeinschaft an dem Punkte angelangt, von dem aus Schelers Unterscheidung von Lebensgemeinschaften und Gesamtpersonen, die wir gelegentlich erwähnten, verständlich werden kann.[2]) Es gilt ihm als Charakteristikum der Lebensgemeinschaft, daß in ihr die Individuen primär das Leben der Gemeinschaft mitleben und erst sekundär auf Grund besonderer »singularisierender Akte« sich mit ihren Einzelerlebnissen von ihr abheben. Es fehlt ihr »ein zwecksetzungs- und wahlfähiger, einheitlicher und sittlich voll verantwortlicher Wille«, während die Gesamtperson »die Einheit selbständiger, geistiger, individueller Einzelpersonen« ist. Nach unserer Auffassung wäre die Gesamtperson als eine ideale Grenze der Gemeinschaft anzusehen, als die Form der Gemeinschaft, in der alle Glieder Personen im vollen Sinne des Wortes sind und alle mit

1) Ihre »Unselbständigkeit« besagt nicht, daß sie keine Freiheit besäßen und ihr ganzes Verhalten irgendwie von außen gelenkt würde – sie bedeutet nur Gebundenheit an die Sphäre, deren Geist sie persönlich verkörpern und in deren Seinsgrund sie wurzeln.

2) a. a. O. S. 406 ff.

ihrer Seele am Gemeinschaftsleben teilnehmen, sich ferner dieser Gliedschaft und ihrer Verantwortung in der Gemeinschaft und für sie bewußt sind. Solch verantwortungsvolles Gemeinschaftsbewußtsein ist aber auch möglich — und darum haben wir die prinzipielle Scheidung Schelers nicht mitgemacht —, wenn nicht alle Glieder der Gemeinschaft freie und voll verantwortliche Personen sind, oder doch nicht alle mit ihrer Seele als Glieder der Gemeinschaft leben. Die Zwecksetzungen der Gemeinschaft werden dann von den Personen vollzogen, die bewußt als Glieder der Gemeinschaft leben und sich für sie verantwortlich fühlen. – Umfaßt die Gemeinschaft gar keine freien Personen mehr oder doch keine, die mit ihrem persönlichen Leben die Gemeinschaft aufbauen, so ist sie sicherlich keiner Zwecksetzung mehr fähig. Es ist nun die Frage, was dann überhaupt noch von der Gemeinschaft übrig bleibt. Zunächst, wie mir scheint, keinerlei Verantwortlichkeit. In einer Gemeinschaft, in der kein einzelner verantwortlich ist, kann von einer Verantwortlichkeit der Gemeinschaft in keinem Sinne mehr die Rede sein. Es gibt hier kein freies Handeln, keine freie Selbstgestaltung mehr, sondern nur ein triebhaftes Tun, das als Träger einer Verantwortlichkeit nicht mehr in Betracht kommt.

Es ist zuzugeben, daß auch dort, wo die freie Geistigkeit, die Willentlichkeit und Verantwortlichkeit und damit die volle Personalität fehlt, noch ein Gemeinschaftsleben möglich ist (z. B. bei Kindern oder bei höheren Tieren). Wenn wir dieser Art von Gemeinschaft etwas prinzipiell absprechen, was Scheler ihr zugestehen will — nämlich die Verantwortlichkeit —, so müssen wir andererseits von ihr – oder richtiger: von den in ihr vereinigten Individuen – mehr verlangen, als Scheler anzunehmen scheint. Verständnis und Mitleben sind wohl konstitutiv für das Gemeinschaftsleben, aber sie haben nur dort einen Sinn, wo es ein sozusagen führendes, d. h. ein ursprüngliches und eigenes Leben gibt. Es mag sein, daß es innerhalb der Gemeinschaft Individuen gibt, die zunächst nur mitleben. Aber das ist nur dann möglich, wenn andere Individuen vorhanden sind, die durch ihr eigenes Verhalten (das kein freies, verantwortungsvolles Handeln zu sein braucht) die Richtung des Gemeinschaftslebens bestimmen.

Es scheint, daß bei der Abgrenzung von Gesamtpersonen und Lebensgemeinschaften zwei Konstituentien der Persönlichkeit nicht sorgfältig genug auseinandergehalten wurden, die nicht notwendig miteinander verbunden sein müssen, obwohl beide vorhanden sein müssen, damit von einer vollen und echten Persönlichkeit die Rede

einziger starker Führer kann ausreichen, um eine Gemeinschaft zusammenzuhalten und ihr seinen Stempel aufzudrücken. Aber wenn er allein die Seele des Ganzen ist, dann fällt es mit seinem Ausscheiden auseinander oder hält doch nur rein äußerlich noch zusammen wie jene Gelegenheitsbildungen, um beim ersten Anstoß, der es bedroht, zusammenzubrechen. (Von hier aus wäre m. E. Verständnis zu gewinnen für das Verhältnis von Staat, Volk und Nation, sowie für die möglichen Staatsformen in ihrer Beziehung zur Struktur der Gemeinschaft, die in sie eingeht.)

Es ist auch möglich, daß sich innerhalb einer Gemeinschaft eine Mehrheit von Trägern findet, deren seelisches Sein nicht zusammenstimmt und in der Einheit eines Charakters nicht verträglich ist, wie es sein muß, wenn es sich im Gemeinschaftsleben auswirken soll. Der Konflikt, der damit gegeben ist, kann in der Weise zum Austrag kommen, daß die Gemeinschaft im Verlauf ihrer Entwicklung sich spaltet, in eine Mehrheit von Gemeinschaften auseinanderbricht (ich denke etwa an die Spaltung von Parteien oder Religionsgemeinschaften). Es kann aber auch sein, daß einer oder der andere sich mit seinem seelischen Sein vom Gemeinschaftsleben zurückzieht, um eine Spaltung zu verhüten. Er wird ihr Schicksal dann noch innerlich erleben, aber nicht mehr gestaltend darauf einwirken, wird weiterhin Träger ihres Bestandes sein, aber ihr nicht mehr seinen Stempel aufprägen. Es ist möglich, daß er auch noch weiter als Glied der Gemeinschaft tätig ist, aber nicht mehr aus seiner Seele heraus, sondern aus dem Geiste, der in der Gemeinschaft der herrschende ist.

Das Zugehörigsein zu einer Gemeinschaft kraft der typischen Struktur des Charakters braucht mit dem Leben als Organ dieser Gemeinschaft nicht notwendig verbunden zu sein. Wir haben gesehen, daß jemand den Typus einer Gemeinschaft vertreten kann, ohne ihr Träger zu sein. Es kann auch das umgekehrte der Fall sein: daß jemand Träger eines Gemeinschaftslebens ist, ohne die typische Struktur zu besitzen. Die Fremdheit gegenüber dem Gemeinschaftstypus kann zwar eine Loslösung des einzelpersönlichen Lebens von dem ihren motivieren; es ist aber auch durchaus möglich, daß jemand in einer Gemeinschaft lebt und für sie wirkt, als ihr Organ funktioniert, trotzdem er ihr nichts von seinem Seinsbestande verdankt, keinen der Charakterzüge aufweist, die für sie typisch sind. Und es ist andererseits möglich, daß man aufhört, in einer Gemeinschaft und für sie zu leben und doch mit seinem Seinsbestande ganz in ihr verwurzelt bleibt: ein losgelöstes Glied, das



seine Herkunft nicht verleugnen kann, obwohl es aus dem Gesamtorganismus ausgeschieden ist und ihm nicht mehr dient. Eine völlige Aufhebung des Zusammenhanges zwischen Individuum und Gemeinschaft ist erst dann eingetreten, wenn die Loslösung in beiden Beziehungen stattgefunden hat.

e) Mischformen von sozialen Verbänden. Wir haben die verschiedenen Arten von sozialen Verbänden zunächst getrennt behandelt, haben aber bereits betont, daß Zusammenhänge zwischen ihnen bestehen. In Wirklichkeit treten sie fast nie in Reinheit auf, wir haben es vielmehr meist mit Entwicklungen verschiedenartiger Verbände aus einander und mit Mischformen zu tun. Eine »natürliche« Verbundenheit als mehr oder minder weitgehende Gemeinsamkeit des psychischen bzw. personalen Seinsbestandes – das haben wir schon festgestellt – ist Voraussetzung alles aktuellen Verkehrs und damit aller aktuellen Einheitsbildung. Wie weit und wie tief diese Gemeinsamkeit in die personale Struktur eingreift, davon hängt die Art der Einheitsbildung ab. Daß sich Gemeinschaften auf der Grundlage des aktuellen Verkehrs entwickeln (und ihn notwendig als Grundlage ihrer Entwicklung voraussetzen), das wissen wir schon: indem z. B. eine Gruppe von Individuen sich bei derselben Beschäftigung zusammenfindet, lernen sie diese Beschäftigung als »ihre gemeinsame Sache« ansehen und betreiben; auf Grund der besonderen Eigenart der einzelnen übernehmen die einen diese, die anderen jene Teilarbeit und werden so zu »Organen« des Ganzen. Dabei üben jene »gemeinsame Sache« und das Zusammenleben der so und so gearteten Individuen einen solchen Einfluß auf die Entwicklung der einzelnen, daß sich ein Gemeinschafts typus entwickelt, den die Einzelpersonen verkörpern, und zugleich entfaltet die Gemeinschaft als Ganzes einen Charakter, der in der Eigenart der einzelnen gründet: und zwar speziell derer, die besonders »ausgeprägte Persönlichkeiten« sind und sich mit ihrem seelischem Sein der Gemeinschaft hingeben.

Auf derselben Grundlage kann aber auch eine Gesellschaft entstehen, indem die zunächst zufällige Verbundenheit zu einem Zweck durch einen spontanen Akt des Zusammenschlusses in eine willkürliche verwandelt wird. Wir wissen bereits, daß es sich dabei nicht um eine reine Gesellschaft handelt, sondern daß das Zusammenleben innerhalb einer Gesellschaft irgendwelche Gemeinschaftsbeziehungen der ihr angehörigen Individuen voraussetzt und sie darüber hinaus evtl. zu einer neuen Gemeinschaft verwachsen läßt, ohne daß die Gesellschaft als solche aufhört zu bestehen (der Schulklasse z. B. mit

ist und die auf ihre Entwicklung ohne jeden Einfluß bleiben, so löst es sich mit solchem Tun aus dem Organismus der Familie los: es ist weder ein Tun aus dem Geist der Familie heraus noch für sie. Nun kann das, was vom Leben einer Person in einer Gemeinschaft nicht in Betracht kommt, für eine andere Bedeutung gewinnen: es kann, soweit es sich in objektiven »Werken« niederschlägt, Gemeinbesitz des Volkes oder der Menschheit werden, oder es kann einen Einfluß auf den Geist der einen oder anderen Gemeinschaft üben und damit auf die Entwicklung ihres Charakters und den weiteren Verlauf ihres Lebens. Als Grenzfall ist aber ein individuelles Leben denkbar, das für keine Gemeinschaft einen Ertrag bringt, weder an Werken noch an bestimmenden Einflüssen: eine Persönlichkeit, die z. B. wissenschaftliche Forschungen treibt, ohne irgend jemanden daran teilnehmen zu lassen und irgendwelche Ergebnisse mitzuteilen; oder die eine neue Fähigkeit des ästhetischen Genießens in sich ausbildet, ohne etwas davon nach außen merklich werden zu lassen, so daß sie »vorbildlich« in der Gemeinschaft wirken könnte. Der entgegengesetzte Grenzfall wäre ein individuelles Leben, das sich im Wirken für die Gemeinschaft erschöpfte, das Leben eines Menschen, der ganz darin aufginge, Träger des Gemeinschaftslebens zu sein.

Was das heißt: Träger des Gemeinschaftslebens sein — das werden wir noch besser verstehen, wenn wir die Zusammenhänge zwischen individuellem und Gemeinschaftsleben noch einmal vom Standpunkt des letzteren aus betrachten. Es gibt einen Bereich individuellen Lebens (gleichgültig, ob es auf typische Weise verläuft oder nicht), der nicht nur — wie wir bereits feststellten — ohne Einfluß auf das Gemeinschaftsleben bleibt, sondern auch von dessen Verlauf nicht betroffen wird. Ein Krieg z. B. ist ein Ereignis im Leben eines Volkes; während er sich abspielt, geht ein Teil des individuellen Lebens ganz ungehindert seinen Gang weiter, die Menschen gehen zum Teil ungestört ihren Geschäften nach, haben Freude an Natur und Kunst, treten zu anderen Menschen in Beziehung usw. Sodann machen sich die Schicksale der Gemeinschaft im Leben des einzelnen geltend, er muß seinen Beruf aufgeben und ins Heer eintreten, er verliert liebe Angehörige, Entbehrungen aller Art werden ihm auferlegt — kurz sein Leben nimmt einen ganz anderen Verlauf, als es der Fall wäre, wenn er nicht der Gemeinschaft angehörte, es ist von dem ihren abhängig. Aber die Gemeinschaft tritt hier noch als Umwelt dem Individuum gegenüber, die Ereignisse des Gemeinschaftslebens wirken als äußere Umstände



auf den Verlauf des individuellen Lebens ein. Davon zu unterscheiden ist der Fall, wo das Individuum als Glied der Gemeinschaft ihr Leben selbst erlebt, ihre Schicksale als das auffaßt, was sie für das Ganze bedeuten (den Krieg z. B. als Kampf um die Existenz des Volkes) und so dazu Stellung nimmt, wie es seine Funktion im Organismus erfordert (etwa voll bewußt seinen Dienst als Soldat, als Arbeiter in der Produktion der für das gemeine Interesse nötigen Vorräte, als leitender Staatsmann usw. versieht). Nur soweit das Leben der Personen diese letzte Form annimmt, sind sie Träger des Gemeinschaftslebens. (Sie sind es auch dann, wenn sie die Bedeutung, die den Ereignissen und ihrem eigenen Tun im Leben der Gemeinschaft zukommt, unvollkommen oder auch ganz falsch auffassen — wie sich ja auch die individuelle Person der Tragweite ihrer Erlebnisse im Zusammenhang ihres individuellen Lebens nicht bewußt zu sein braucht.)

Es muß betont werden, daß nicht alle Individuen, die einer Gemeinschaft angehören, »Träger« in diesem Sinne zu sein brauchen. Viele können am Gemeinschaftsleben teilnehmen und ihren Typus repräsentieren, ohne zu ihr selbst ein lebendiges Verhältnis zu haben. Bei den Gemeinschaften, die auf Grund positiver Gesinnungen der sie bildenden Individuen erwachsen sind (einem Freundschaftsbund, einer Ehe), wird das nicht vorkommen, wohl aber bei solchen, die sich nur auf der Basis eines gemeinsamen Lebens entwickeln. In einem Volke können Unzählige leben, die seinen Stempel tragen, die sich ihm aber nicht zugehörig fühlen und seine Schicksale nicht miterleben. Das besagt durchaus nicht, daß ihr Leben bedeutungslos für die Gemeinschaft sei, daß sie für sie nichts leisten. Sie macht sich ihre Arbeit zunutze, sie stellt sie in den Gesamtbetrieb ihres Lebens mit ein, ohne daß sie selbst sich als Glieder fühlen. Wären aber alle Angehörigen einer Gemeinschaft von dieser Art, so wäre sie kein Organismus, keine »Persönlichkeit«, die aus einer Seele heraus lebt, sondern nur ein Scheinbild davon ohne jegliche Konstanz, das in sich zusammenfallen muß, sobald die »Gelegenheit« entschwindet, die um eine Mehrheit von Personen ein Band schlingt, ohne sie innerlich zu verknüpfen.

Der »Kern« einer Gemeinschaft, aus dem heraus sich ihr Charakter gestaltet und der ihr dauerndes Sein verbürgt, — das sind die Träger des Gemeinschaftslebens, bzw. ihr persönliches Sein, soweit es der Gemeinschaft gewidmet ist. Je mehr Träger eine Gemeinschaft stützen und je weiter ihre Hingabe an sie reicht, um so fester ist ihr Bestand, um so sicherer ihr Auftreten nach außen. Ein

ihrem willkürlich gesteckten Ziel — der Erreichung des bestimmten »Pensums« — und ihren im Dienst des Zweckes willkürlich geschaffenen Funktionsformen (»Einrichtungen«) steht gegenüber die Klasse als allmählich erwachsene Lebenseinheit von eigentümlichem Charakter und Typus). — Umgekehrt ist es auch möglich, daß Gemeinschaften im Laufe ihrer Entwicklung gesellschaftliche Formen annehmen, zugleich aber den Charakter der Gemeinschaft beibehalten. Freundschaft und Ehe sind Gemeinschaften, die auf Grund einigender Gesinnungen erwachsen. Man spricht aber zugleich davon, daß sie »geschlossen« werden, d. h. daß die unwillkürlich sich herausbildende Lebensgemeinschaft in einer eigenen Willenserklärung anerkannt und als Zweck gesetzt wird. Ebenso können die »natürlich« entstandenen Funktionen des Gemeinschaftslebens von ihren individuellen Trägern gesondert zum Bewußtsein gebracht und durch einen Willensakt als gesellschaftliche Einrichtung gleichsam neu geschaffen werden. So tritt an Stelle des »geborenen« Volksführers das Führer»amt« im Staate, das nach ebenfalls willkürlich gewählten Formen »besetzt« wird. Und die gesamte natürlich erwachsene »Organisation« des Volkslebens wird zur Staatsverfassung, d. h. zu einem starren Formensystem, das durch planmäßige Bearbeitung der Individuen mechanisch abgeändert wird. Es besteht natürlich die Möglichkeit, daß diese willkürlich geschaffenen Formen dem Gemeinschaftsleben und seinen Bedürfnissen nicht angemessen sind und es in seinem natürlichen Ablauf hemmen und beengen oder daß sich keine geeigneten Träger dafür finden. Die Willkürtätigkeit kann sich aber auch darauf beschränken, die jeweiligen Ergebnisse der natürlichen Fortbildung der Organisation »anzuerkennen« (in die Verfassung aufzunehmen). Und es ist schließlich auch denkbar, daß künstliche Formen dem Gemeinschaftsleben so angepaßt sind, »als ob« sie aus ihm erwachsen wären: dann nämlich, wenn die Individuen, deren Tätigkeit sie ihr Dasein verdanken, ein intuitives Bewußtsein von der Eigenart, dem Leben und den Entwicklungstendenzen ihrer Gemeinschaft haben und auf Grund dieser Kenntnis die Formen gestalten.

Nach Simmel verläuft das Leben der Gesellschaft so, »als ob jedes Element für seine Stelle in diesem Ganzen vorherbestimmt wäre«.[1]) »Daß jedes Individuum durch seine Qualität von sich aus auf eine bestimmte Stelle innerhalb seines sozialen Milieus hingewiesen ist: daß diese ihm individuell zugehörige Stelle auch wirk-

1) a. a. O. S. 43.

lich in dem sozialen Ganzen vorhanden ist – das ist die Voraussetzung, von der aus der einzelne sein gesellschaftliches Leben lebt und die man als den Allgemeinheitswert der Individualität bezeichnen kann.« »Soweit (das Individuum) dieses Apriori nicht realisiert oder realisiert findet, ist es eben nicht vergesellschaftet.« – Was Simmel hier zeichnet, ist das Idealbild von Gesellschaft und Gemeinschaft, an dem man die Vollkommenheit der faktischen sozialen Verbände messen kann; daß ihr Leben in diesem Stil verliefe, kann man keineswegs behaupten. Ja es ist fraglich, ob man das Postulat der vollkommenen Eingepaßtheit aller Elemente in das soziale Ganze als »apriorische Voraussetzung« des sozialen Lebens bezeichnen darf. Zwei Umstände sind dabei zu berücksichtigen: 1. die Tatsache (die Simmel selbst an einer früher zitierten Stelle aufs klarste hervorgehoben hat), daß die individuelle Person niemals ganz im sozialen Leben aufgeht, sondern immer ihre »Intimsphäre« (in Schelers Ausdruck) behält; 2. die Möglichkeit der Unangemessenheit einer Person an die soziale Funktion, die sie übernommen hat.

Erwägen wir zunächst den ersten Gesichtspunkt. Wenn das vollkommene Aufgehen in der Sozialität etwas prinzipiell Unerreichbares ist, so wird man auch die Verbände, die hinter dieser Forderung zurückbleiben, nicht als »unvollkommene« bezeichnen können. Tatsächlich ist die Forderung auch von der Idee der Gesellschaft aus als ungerechtfertigt zurückzuweisen. Die Gesellschaft verlangt von ihren Elementen nur, daß sie eine Funktion übernehmen, die zur Erreichung des ihr konstitutiven Zweckes beiträgt – sie erhebt keinen Anspruch auf ihr ganzes inneres Sein. Anders liegt die Sache bei der echten Gemeinschaft. In ihr bzw. in den Individuen, die ihr angehören, lebt ein Streben, über sich selbst hinaus und zu einer vollkommenen Vereinigung zu gelangen. Vor ihr steht das Bild einer vollkommenen Gemeinschaft, das durch keine irdische Gemeinschaft erreicht werden kann – und zwar nicht zufällig, sondern prinzipiell nicht –, deren Möglichkeit aber auf Grund dessen, was innerhalb der irdischen Gemeinschaften an Überwindung der absoluten Einsamkeit geleistet werden kann, einsichtig wird. Jeder irdischen Gemeinschaft haftet somit eine innere Unvollkommenheit an und ein Streben über sich selbst hinaus.

Von dieser Unvollkommenheit ist die Unvollkommenheit in der Verteilung der sozialen Funktionen, die Simmel im Auge hat, durchaus zu scheiden. Auch hier bestehen noch verschiedene Mög-

lichkeiten. Wenn ein Individuum für die Gaben, die es prinzipiell für eine Gemeinschaft fruchtbar machen könnte, in der Gemeinschaft, der es »zufällig« angehört, keinen Boden findet, so ist das eine faktische Unvollkommenheit dieser Gemeinschaft, die nicht alle in ihr ruhenden Kräfte auszunützen vermag, aber kein prinzipielles Gebrechen, das ihr als Gemeinschaft anhaftet. Man kann hier in der Tat sagen, daß die »Vergesellschaftung« (in Simmels Sinn) noch nicht genügend weit fortgeschritten ist, d. h. daß die Gemeinschaft noch nicht das erreicht hat, was sie prinzipiell erreichen könnte, denn zu ihrem »natürlichen« Entwicklungsgange gehört es eigentlich, alles zur Entfaltung zu bringen, was in ihr schlummert. — Schwieriger liegen die Verhältnisse bei der Verteilung der gesellschaftlichen Funktionen (Gesellschaft in unserem Sinne verstanden). Für die vollkommene Gesellschaft ist zweierlei erforderlich: daß ihre Funktionen und Einrichtungen ihrem Zweck vollkommen angemessen sind und daß es Individuen gibt, die diese Funktionen vollkommen erfüllen können. Eines ist mit dem anderen noch nicht ohne weiteres gegeben. Die vollkommenste Organisation — im Hinblick auf das zu erreichende Ziel — kann aus Mangel an geeignetem Menschenmaterial versagen. Andererseits braucht die mit Rücksicht auf die zur Verfügung stehenden personalen Kräfte zweckmäßigste Organisation keineswegs die — absolut genommen — beste zu sein. In beiden Fällen entspricht die Gesellschaft dem Ideal der Vollkommenheit nicht. Aber weder in einem noch im anderen Falle kann man sagen, daß die Individuen so weit noch nicht vergesellschaftet sind, als der Abstand vom Ideal beträgt. Die unvollkommene Gesellschaft ist darum nicht im minderen Grade Gesellschaft. Die »Harmonie« zwischen »Individuum und Gesellschaft«, die Simmel im »Beruf« ausgeprägt findet, ist nicht condicio sine qua non der Gesellschaft. Fehlte es allerdings überhaupt an Individuen, die geeignet wären, in irgendeiner Form den Zwecken der Gesellschaft zu dienen, dann könnte sie in der Tat nicht existieren. Ist aber die Sachlage nur so, daß sich die bestmögliche Organisation nicht verwirklichen läßt oder daß die gesellschaftlichen Funktionen nicht die Formen sind, in denen sich die persönliche Eigenart der Individuen am besten ausleben kann, so haben wir es zwar mit einer — am Ideal gemessen — unvollkommenen, aber keineswegs mit einer rudimentären Gesellschaft zu tun. Jene »Harmonie« ist kein constituens der Gesellschaft und die geschilderten Gebrechen sind in der Struktur der Gesellschaft zwar nicht als notwendig, aber doch als prinzipiell möglich vorgezeichnet.

In den Mischformen von Gemeinschaft und Gesellschaft, die wir betrachteten, ist die Gefahr einer Unangemessenheit der individuellen Person und ihrer sozialen Funktion um so größer, je mehr sie Gesellschaft sind. Jene andere sozusagen konstitutive Unvollkommenheit aber, das Zurückbleiben hinter dem Ideal der absoluten Einigung, kann nur dann hervortreten, wenn der soziale Verband den Charakter einer echten Gemeinschaft hat.

Als eine besondere Mischform ist die »Gesellschaft« in einem von der hier festgelegten Bedeutung des Wortes erheblich abweichenden Sinne anzusehen: in dem Sinne der Gesellschaft, zu der man gehört oder nicht gehört, gegen deren Formen man verstößt, usw., d. h. der »oberen Zehntausend«, die sich innerhalb größerer Gemeinschaften als ein geschlossener Kreis absondern. So hat jede Stadt, jedes Land, jede überstaatliche Kulturgemeinschaft ihre »Gesellschaft«. Diese »Gesellschaft« weist manche wesentliche Züge der Gemeinschaft auf: man findet sich in ihr »von selbst« zusammen, sie wird nicht planmäßig begründet, und zwar ist die Basis dafür eine innere Zusammengehörigkeit. Zwar ist die Zugehörigkeit zur »Gesellschaft« an eine gewisse »gesellschaftliche Position« gebunden, d. h. an eine bestimmte Stellung innerhalb der Gesellschaft (im anderen Sinne des Wortes). Aber diese Bildung beruht auf der stillschweigenden Voraussetzung, daß die gesellschaftlichen Positionen nur von Personen ausgefüllt werden können, die ihrer inneren Struktur nach zur »Gesellschaft« gehören, und daß demnach diese Positionen die Gewähr dafür bieten, daß ihr Inhaber die erforderliche innere Struktur besitzt. Gerät er *nur* vermöge seiner Position in die »*Gesellschaft*« hinein, ohne diese Struktur zu besitzen, so fügt er sich ihr niemals organisch ein, sondern bleibt immer ein störender Fremdkörper darin.

Wir haben ein in mancher Hinsicht analoges soziales Gebilde schon einmal flüchtig erwähnt: die »Masse« im Sinne der breiten Volksschichten. Auch hier haben wir eine innere Gemeinsamkeit, auf Grund deren man sich zusammenfindet, und eine soziale Stellung, die mit der inneren Struktur der Individuen und ihrer Zugehörigkeit zur »Masse« zusammenhängt. »Gesellschaft« wie »Masse« sind »Klassen«, in denen sich die Individuen innerhalb einer größeren Gemeinschaft zusammenfinden und andererseits schichtenartig voneinander absondern.[1])

---

1) Wir nennen diese beiden Klassen nur als Beispiele der sozialen Schichtung. Prinzipiell kann die Schichtenbildung weitergehen.



Simmel hat in seiner Soziologie Betrachtungen darüber angestellt, welche Bedeutung die Zahl der zugehörigen Individuen für die ganze Struktur eines sozialen Gebildes hat.[1]) Bei der sozialen Schichtung ist es wesentlich, daß sich wenige in der »Gesellschaft« und daß sich ihnen gegenüber die »große Masse« zusammenfindet. Der Absonderungscharakter liegt dabei mehr auf seiten der »Gesellschaft« als der Masse. Zwar ist auch die »Masse« in sich geschlossen und homogen und behandelt jeden, der in sie hineingerät, ohne innerlich zu ihr zu gehören, als Eindringling. Und in der Kampfstellung des klassenbewußten Proletariats zieht sie selbst den scharfen Trennungstrich nach außen. Aber für ihr eigenes, inneres Leben spielt das Ausgeschlossensein der anderen keine Rolle. Zur »Gesellschaft« dagegen gehört es, »exklusiv« zu sein, das Ausgeschlossensein der anderen ist ein Element in ihrem inneren Zusammengehörigkeitsgefühl; »nous autres« ist dafür der ädaquate Ausdruck. Wie in allen ausgebildeten Gemeinschaften, so gibt es auch in den Klassen bestimmte Formen des Lebens und Zusammenlebens, in denen sich ihre Eigenart ausprägt und durch die sich die Individuen als ihr zugehörig erweisen. Aber diese Lebensformen (»gesell-

1) In dem Kapitel »Die quantitative Bestimmtheit der Gruppe«. Das Thema verdiente eine eigene Bearbeitung. Simmels Ausführungen sind überaus anregend, lassen aber eine weiterführende Behandlung zu und bedürften auch im einzelnen noch sehr der Nachprüfung. So dürfte – um nur ein Beispiel zu geben – die gewagte These, daß das Niveau eines Verbandes mit der Zahl seiner Elemente notwendig sinke, einer kritischen Erwägung kaum standhalten. Wohl läßt sich manches dafür ins Feld führen, daß nur die niedersten Regungen großen Massen von Individuen gemeinsam sein können. Doch ist hier zunächst zu fragen, wie weit in solchen Fällen bloße »Ansteckung« und wie weit echte Gemeinsamkeit vorliegt. Und andererseits: bedenkt man, welchen Umfang gerade ganz tiefgreifende Bewegungen – nationale und religiöse – annehmen können, so wird man doch zu der Vermutung gedrängt, daß die Einigung in den tieferen Schichten nur nicht so leicht erfolgt wie in den peripheren und machtvollerer Impulse bedarf, dann aber um so fester und inniger wird, selbst wenn sie weite Kreise erfaßt. – Ein weiteres hierher gehöriges Problem von großer Tragweite ist es, welche Zahl von Elementen aus einem Verbande ausscheiden kann, ohne seine Existenz zu gefährden. Simmel berührt diese Frage, wo er von der besonderen Eigentümlichkeit der Zweiergruppen spricht (a. a. O. S. 81). Bei ihnen würde »der Austritt jedes einzelnen das Ganze zerstören«, und das gibt ihnen, so meint er, den Stempel der Endlichkeit, während jede andere Gruppe Ersatz und darum endlose Dauer zuläßt. So einfach scheint mir indes die Sachlage keineswegs. Es gibt auch bei größeren Gemeinschaften – z. B. bei Völkern – ein Ende, das darauf beruht, daß die Zahl der ihnen innerlich angehörigen Individuen zu klein wird, um das Ganze zu tragen. Es wäre nötig, diese Verhältnisse näher zu untersuchen.

schaftliche Formen«, Sitten, Bräuche) spielen in »Masse« und »Gesellschaft« eine ganz verschiedene Rolle. Das naive, ungebändigte Leben des Individuums spielt sich voll und ungekürzt im Rahmen der »Masse« ab. Fügt es sich den vorgebildeten Formen ein, so verläuft es in ihren Bahnen; und das ist die Regel, weil die Formen im allgemeinen weit genug sind, um das ganze Leben in sich zu fassen. Durchbricht es die Formen, verletzt es Sitte und Brauch, so rächt sich das an dem Individuum, ohne daß der Gemeinschaft dadurch Abbruch geschähe. Die Existenz der Gesellschaft ist an die Wahrung der Form gebunden, wer sie durchbricht, der stellt sich damit außerhalb der »Gesellschaft«. Die Formen der »Gesellschaft« bilden ein kompliziertes Kunstwerk (ohne planmäßig geschaffen zu sein), und das Leben in diesen Formen ist ein Spiel von ästhetischem Reiz. Dieses kunstvolle und vielverzweigte Formensystem verträgt nicht den ganzen Reichtum des individuellen Lebens und der menschlichen Beziehungen. Es ist genau abgegrenzt, was im Rahmen der »Gesellschaft« möglich ist und was in ihr vermieden werden muß, wenn sie nicht zugrunde gehen soll. Und der Spielcharakter des Gesellschaftslebens verträgt sich nicht mit dem Ernst und der Schwere des ungebändigten persönlichen Lebens. Gesellschaftsleben ist Lebenskunst, eine Methode, sich von der Schwere des Daseins freizumachen. Es ist durchaus nicht gesagt, daß jeder, der zur »Gesellschaft« gehört, im Gesellschaftsleben aufgehen müßte. Das gesellschaftliche Leben baut sich vielmehr auf dem Grunde eines unterirdischen, ungebändigten und ungekürzten Lebens auf, und unter der Decke der spielenden und stilisierten menschlichen Beziehungen kreuzt sich ein Gewirr von ursprünglichen und naiven Beziehungen, die innerhalb der »Gesellschaft« unmöglich wären. Die Notwendigkeit, seine ursprünglichen Lebensimpulse zurückzudämmen und Kontrolle über sie zu üben, nimmt der »Gesellschaft« die naive Gemeinschafts-Einstellung und scheint ihre Haltung an die Gesellschafts-Einstellung heranzurücken. Der andere ist hier zwar weder theoretisches Objekt, das man studiert, noch praktisches Objekt, das man benutzt, wohl aber ästhetisches Objekt, das man genießt. Diesem ästhetischen Objekt steht man freilich nicht betrachtend gegenüber wie einem Gemälde, sondern die eigene Person und ihre Beziehungen zu den anderen, kurz: das Ganze des gesellschaftlichen Lebens, in dem die Subjekte mit einander vereint sind, wird genossen.[1]) Es ist ein Schauspiel,

---

1) Besonders deutlich zeigt sich der ästhetische Charakter der »Gesellschaft« in den »Gesellschaften« (im Sinne von Festlichkeiten). Sie sind ein

in dem man zugleich Schauspieler und Publikum ist (n. b. ohne daß man dazu notwendig eine fremde Maske vorzunehmen braucht; es genügt vollständig, daß man sich selbst spielt). Damit hängt zusammen, daß man in der Gesellschaft die anderen und sich selbst immer bildhaft gegeben hat; man lebt nicht naiv, sondern sieht sich mit den Augen der anderen und stimmt sein Verhalten darauf ab, daß das Bild der eigenen Person sich harmonisch in den Rahmen des Ganzen einfügt. Darin liegt eine Objektivierung der Personen – der fremden wie der eigenen –, die es verständlich macht, daß dieses soziale Gebilde, trotz der Gemeinschaftszüge, die es aufweist, den Titel »Gesellschaft« erhalten hat.

Entsprechend läßt es sich verständlich machen, daß für die untere Volksschicht der Ausdruck »Masse« üblich geworden ist, obwohl wir Grund haben, auch sie als Gemeinschaft in Anspruch zu nehmen. Den anderen in irgendeiner Form zum Objekt zu machen ist eine der »Masse« durchaus fremde und ungewöhnliche Einstellung. Das Bild, das man voneinander hat, spielt eine ganz geringe Rolle, man lebt in erster Linie sich selbst aus und verschwindet dabei unter der Menge der anderen. Die Anzahl spielt für diesen Unterschied von »Masse« und »Gesellschaft« wieder eine Rolle. Die »Gesellschaft« – das sind die wenigen, deren Leben sich vor den Augen der ganzen Gemeinschaft (nicht bloß ihrer eigenen Klasse, wenn das auch in besonderem Maße) abspielt. Als Glied der »Masse« lebt man anonym. An einem Verständnis füreinander und einem Miteinanderleben, wie es für die Gemeinschaft wesentlich ist, fehlt es innerhalb der Masse keineswegs. Aber es herrscht doch ein so weitgehendes Beschlossensein in sich selbst, ein Aufgehen im eigenen Erleben, daß neben dem echten Gemeinschaftsleben die Phänomene der bloßen Ansteckung einen breiten Raum einnehmen, die wir mit Scheler als Charakteristikum der Masse in dem früher festgelegten Sinne annahmen.

Die soziale Schichtung kehrt in allen Gemeinschaften eines bestimmten Typus wieder, und es liegt im Wesen der Klassen, diese Gemeinschaften zu durchschneiden und Individuen aus verschiedenen Gemeinschaften in sich zu vereinen: »Gesellschaft« wie »Masse« (Proletariat) sind international. Je stärker der Zusammenhang innerhalb einer der sich schneidenden Gemeinschaften ist, desto mehr wird der der anderen gelockert. Diese Rivalität zwischen Gemeinschaften, die

Beisammensein von Mitgliedern der »Gesellschaft« mit dem Zweck, dies Beisammensein zu genießen.



einander schneiden, besteht nicht zwischen Gemeinschaften, deren eine die andere umfaßt. Lokalpatriotismus und Staatsbürgertum, Nationalismus und Kosmopolitismus brauchen einander nicht entgegenzuwirken, weil hier die engere Gemeinschaft sich als Ganzes und ungespalten der weiteren eingliedern kann, während bei Gemeinschaften, die sich schneiden, die eine Spaltungen im Innern der anderen hervorruft.

f) Die sozialen Typen. Von sozialen Typen ist in den letzten Betrachtungen ständig gesprocheu worden. Der Sinn dieser Rede muß noch etwas klarer auseinandergelegt werden, als es bisher geschehen konnte.

Alle Erlebnisse – so fanden wir – haben, unbeschadet ihrer absoluten Individualität, ein allgemeines Wesen, das ihnen zu »entnehmen« ist und das in einer Vielheit individueller Erlebnisse wiederkehren kann. Dabei gibt es innerhalb der Wesensallgemeinheit noch verschiedene Allgemeinheitsstufen, eine Scheidung in Gattungen und Arten. Es gibt z. B. gegenüber den vielen individuellen Wahrnehmungen eines bestimmten Dinges D ein Wesen »Wahrnehmung von D«, zu dem »Dingwahrnehmung« und »Wahrnehmung überhaupt« als übergeordnete Gattungen gehören.

Was hier ganz allgemein von Erlebnissen gesagt ist, das gilt natürlich auch für die Stellungnahmen von Personen zueinander. Auch Zuneigung und Abneigung haben abgesehen von ihrer schlechthinnigen Eigenart ein allgemein faßbares Wesen, und dem entspricht am Gegenstand des Aktes, der betreffenden Person, eine allgemeine Form, der sie sich einfügt: eben das, was wir »Typus« – in einem ersten Sinne – nennen, z. B. der Typus »Freund« oder »Feind«, »Herr« und »Knecht«, »Genosse« u. dgl. Zu dieser Art Typen gehören auch die Funktionsformen und Organe von Gesellschaft und Gemeinschaft. Sie gehören nicht mit zum Seinsbestand der Personen (wie allgemeine Charakterzüge), sondern sind eben Formen, die von den Personen (zeitweilig oder dauernd) ausgefüllt werden. Doch kann nicht eine jede Person in jede beliebige Form eingehen, sondern es ist in ihrem Seinsbestande begründet, welche Formen sie ausfüllen kann.

Es ist ferner eine Eigentümlichkeit der »sozialen« Akte (im weitesten Sinne), daß sie neue Gegenständlichkeiten erwachsen lassen: Beziehungen zwischen Personen wie Freundschaft, Feindschaft, Kameradschaft, Herrschaft u. dgl.; und diese zeigen ebenso wie die Quelle, der sie entspringen, eine individuelle und eine typische Seite. Diese Typen haben ferner einen Einfluß auf das Verhalten der in



sie eingehenden Individuen, das durch sie auf typische Weise motiviert wird. Schon die aller-allgemeinste Form sozialer Beziehungen — das bloße Zusammensein von Personen — bedingt eine Abwandlung des gesamten Erlebnisverlaufs gegenüber dem einsamen Seelenleben. Sobald ich mir der Anwesenheit einer Person bewußt bin — ja sogar der bloßen Existenz von Personen, die von mir und meinem Tun Kenntnis haben könnten —, handle ich bewußtseinsmäßig unter den Augen eines »Zuschauers«, der mich und mein Tun (äußeres wie inneres) auffaßt, betrachtet, nach den verschiedensten Richtungen hin bewertet und beurteilt, und eines »Genossen« (im allerweitesten, in der Struktur der Person als solcher begründeten Sinne), der sich an meinem Leben beteiligen kann. Dieses Leben unter den Augen eines anderen ist ein modifiziertes gegenüber dem »naiven« Dahinleben, ohne daß die Rücksicht auf ihn eine irgendwie beabsichtigte zu sein brauchte: es gibt Verhaltungsweisen, die sich in Gegenwart anderer »ganz von selbst verbieten« oder auch »ganz von selbst verstehen«. D a ß eine solche Modifikation eintritt, ist im Typus »Zuschauer« oder »Genosse« und in dem des »Zusammenseins« beschlossen. Welcher A r t diese Modifikation ist, das ist im Wesen der Person als solcher begründet und ist kein Typus im bisherigen Sinne, keine Form, in welche die individuelle Person eingeht, sondern ein Konstituens ihres eigenen Seinsbestandes.

Wie die allgemeinste Form des sozialen Zusammenseins, so hat jeder besondere Typus einen in seinem eigenen Sinnesgehalte beschlossenen motivierenden Einfluß auf das Verhalten der Individuen. Jeder Mensch stellt sich unter verschiedenen »Aspekten« dar, je nach den typischen sozialen Verhältnissen, in denen er sich befindet. Meinem »Herrn« gegenüber bin ich gefügig, gegen meinen »Knecht« gebieterisch usw. Jede Situation, in der ich mich befinde, ist ein Sinnganzes, dem sich mein Verhalten einzufügen hat. Das ist vernunftmäßiges Handeln, und jedes Betragen, das dem Sinn der Lage widerspricht, ist unvernünftig (natürlich ist dabei zu berücksichtigen, was wir früher feststellten: daß nicht jede individuelle Person in jede soziale Form hineinpaßt und daß daher, wo sie als Vertreter eines ihr nicht angemessenen Typus auftritt, ihre Eigenart ein anderes Verhalten fordert als der Sinn ihres Typus und der sozialen Situation). Diese typischen Verhaltungsweisen sind keine »Masken«, die das Individuum vornimmt und unter denen es sein »wahres Gesicht« verbirgt (obwohl auch das der Fall sein kann), sondern es gibt sich in der »sozialen Perspektive«, die durch die jeweilige »soziale Orientierung« gefordert ist und jeweils einem anderen Zuge seines Wesens entspricht; denn



das typische Verhalten und die Typen selbst erhalten in jedem Einzelfalle ihr individuelles Gepräge von den Personen, die in sie eingehen.

Konflikte ergeben sich dann, wenn entweder (wie wir vorhin erwogen) die Eigenart einer Person mit dem von ihr vertretenen Typus streitet, oder wenn sie verschiedene miteinander unverträgliche Typen in sich vereinigt oder vielmehr Typen, die miteinander unverträgliche Verhaltungsweisen sinngemäß fordern. So gebührt dem »Gast« freundliches Entgegenkommen, dem »Feinde« Abweisung. Wenn ein Feind mein Haus betritt, so kann ich nicht beiden Forderungen zugleich nachkommen. In der Werthaftigkeit der sozialen Typen und der in ihnen gründenden Verhaltungsweisen und in den Vorzugsgesetzen, denen sie unterstehen, liegt hier die Richtschnur für eine Entscheidung.

Zu den Typen im bisherigen Sinne gehören, wie bereits erwähnt wurde, die Funktionsformen von Gesellschaft und Gemeinschaft, sowie die verschiedenen Formen von sozialen Verbänden selbst, die wir besprochen haben. Davon durchaus zu scheiden sind die Gemeinschaftstypen, von denen wir früher sprachen (Typus des Deutschen, des Renaissancemenschen, des Habsburgers u. dgl.). Die Typen in diesem zweiten Sinne sind keine Formen, denen sich die Individuen einfügen, sondern allgemeine Strukturen, die durch den Seinsbestand der Einzelpersonen selbst verkörpert, realisiert werden. Es sind Personentypen, wie wir sie schon bei der Analyse der Einzelperson finden, und es ist für sie »zufällig«, daß sie gerade im Leben einer und dieser bestimmten Gemeinschaft zur Ausprägung kamen und zu ihren Typen wurden, indem etwa eine starke Führerpersönlichkeit ihren Typus den mit ihr in Gemeinschaft Lebenden mit suggestiver Gewalt oder als »Vorbild« aufnötigte oder indem die verbundenen Individuen durch gegenseitige Beeinflussung einen Entwicklungsverlauf nahmen, der sie zur Ausbildung eines gemeinsamen von dem ursprünglichen abweichenden Typus führte. Während die Typen im ersten Sinn wesentlich nur im sozialen Leben vorkommen, könnten die Typen im zweiten Sinn prinzipiell auch von Individuen außerhalb der Sozialität verkörpert werden.

Was das Verhältnis der beiden Arten sozialer Typen zueinander betrifft, so weist — genetisch — die Realisierung des ersten auf die des zweiten zurück: denn von dem Seinsbestande der Einzelpersonen, dem typischen wie dem individuellen, hängt es ab, welche Formen des sozialen Lebens zur Ausbildung kommen. Die Typen der zweiten Art aber fordern als Fundament für ihre Verwirklichung im realen Leben Personen von individueller Eigenart. Denn

nur wo diese vorhanden ist, kann ein »neuer« Typus zur Entfaltung kommen, während Personen ohne bzw. von geringer Eigenart sich nur bereits vorhandenen Typen einfügen können.

So weist alles soziale Leben und alle sozialen Formen letztlich auf den allen Einflüssen des Wechselverkehrs entzogenen Kern der Person zurück.

## Schlußbetrachtung.

## Die prinzipielle Scheidung von psychischem und geistigem Sein, Psychologie und Geisteswissenschaften.

Unserer Untersuchung der Gemeinschaft sind neue Aufschlüsse über die Struktur der psychischen Realität wie der geistigen Welt zu entnehmen.

Als »Psyche« gilt uns ein in sich geschlossener Seinsbestand und Geschehensverlauf, der evtl. bedingt ist durch andersartiges Sein und Geschehen (die physische Natur), darauf ruht, aber nur auf diesen Zusammenhang aufgebaut und nicht in ihn einbezogen ist. Diese Feststellung enthält keinerlei Vorwegnahme über die Art der Beziehungen zwischen psychischem und physischem Geschehen, keine Stellungnahme zu dem Streit zwischen psychophysischem Parallelismus und Wechselwirkungstheorie. Die Art der Beziehung zwischen beiden Reichen soll völlig offen gelassen bleiben; es wird nur betont, daß das psychische Geschehen einen neuartigen und vom Physischen getrennten Zusammenhang darstellt.

Alles rein psychische Geschehen ist auf das Leben eines isolierten Individuums beschränkt. Wohl gibt es eine Beeinflussung des psychischen Geschehens innerhalb eines Individuums durch anderes psychisches Geschehen, aber keinen überindividuellen Zusammenhang. Übergreifende psychische Realität ist nur möglich, soweit das psychische Geschehen Realisation geistigen Lebens ist. Geist ist Herausgehen aus sich selbst, Offenheit in einem doppelten Sinne: für eine Objektwelt, die erlebt wird, und für fremde Subjektivität, fremden Geist, mit dem gemeinsam erlebt und gelebt wird. (In einem abgeleiteten Sinne sprachen wir von »objektivem Geist«, d. h. von der Objektwelt, sofern sich das Subjekt in ihr wiederfindet und sofern ihm von daher Leben zuströmt.) Die Offenheit für die Welt, sofern sie nicht Geist ist, hebt die Isolierung des Individuums nicht auf. Die Welt der Objekte – genauer gesagt: der theoretisch erfaßten (wahrgenommenen, erfahrenen, erschauten, erkannten) Objekte – ist Widerpart des erfassenden Geistes, ihm entgegengestellt, von ihm abgesetzt, nicht mit ihm eins. Die Offenheit im anderen



Sinne aber beseitigt die Isolierung des Individuums, stellt es hinein in den Zusammenhang der geistigen Welt. Auch das geistige Individuum *kann* sich isolieren, es kann sich auf die »theoretische« Offenheit zurückziehen und auch die geistige Welt von sich abrücken, als *bloßes* Objekt betrachten. Aber diese Isolierung ist eine künstliche, eine Unterbindung ursprünglicher geistiger Tendenzen. Der Geist in seiner ursprünglichen Lebenshaltung ist dem Einströmen geistigen Lebens aus dem All der geistigen Welt geöffnet. *Diese* Offenheit ist das Fundament, auf dem alle überindividuellen geistigen Realitäten ruhen (*auch* die Gesellschaften, die ihr Dasein den spontanen Schöpfungsakten künstlich isolierter Individuen verdanken). Da diese Offenheit zur ursprünglichen Lebenshaltung des geistigen Individuums gehört, kann man mit Recht sagen, daß es eben so ursprünglich soziales wie individuelles Wesen sei; dadurch wird aber nicht aufgehoben, daß die sozialen Gebilde in Individuen fundiert sind.

*Alle echten überindividuellen Realitäten sind geistige.* Die Einigung der psychischen Individuen geschieht auf der Grundlage ihrer Geistigkeit, obwohl, wo solche Einigung statthat, auch die psychischen Zusammenhänge übergreifende sind. Soziale Gebilde, deren Elemente psychisch-geistige Individuen sind, werden in ihrer Struktur sowohl durch den psychischen als durch den geistigen Charakter ihrer Elemente bestimmt, die Möglichkeit ihrer Existenz aber verdanken sie lediglich der bindenden Kraft des Geistes. Sobald wir uns das geistige Leben aus der Welt gestrichen denken, zerfällt die psychische Realität in eine Reihe psychischer Monaden. Dagegen ist sehr wohl ein reines Geisterreich denkbar, in dem überindividuelle geistige Realitäten existieren. Die empirischen Persönlichkeiten — individuelle wie überindividuelle — sind gemischte Realitäten: geistiges Leben, gespeist aus den Quellen einer Psyche, inkarniert in psychischem Geschehen und dadurch an einen körperlichen Leib gebunden. Ihren Aufbau zu verstehen, bedarf es einer Kenntnis der apriorischen Struktur *aller* der Realitätsbereiche, die daran Anteil haben. Unsere Untersuchungen gingen darauf aus, zunächst einige Grundgesetzlichkeiten des psychischen und des geistigen Seins und ihr Ineinandergreifen in der Einheit der genannten zusammengesetzten Realitäten herauszuarbeiten.

Die Scheidung von Psyche und Geist ist von höchster wissenschaftstheoretischer Bedeutung, denn von hier aus — und nur von hier aus — ist die prinzipielle Abgrenzung von *Psychologie* und *Geisteswissenschaften* und ein Verständnis ihrer wechselseitigen Beziehungen möglich. Sehr vieles, was darüber geschrieben

worden ist, läßt sich nur aus einer völligen Verworrenheit und Unklarheit in den Grundlagen, die die Erörterung dieser Fragen voraussetzt, verstehen. Man hat die Psychologie als Grundlage der Geisteswissenschaften in Anspruch genommen, als »allgemeine Geisteswissenschaft« sozusagen, und andererseits die Geisteswissenschaften als Materialsammlung für die Psychologie.[1]) Stillschweigende Voraussetzung ist dabei, daß die Psychologie es mit dem »Geist« und daß die Geisteswissenschaften es mit der »Psyche« der Menschen zu tun haben, m. a. W. daß zwischen Psyche und Geist kein Unterschied bestehe, d. h. das Gegenteil dessen, was unsere Untersuchungen herauszustellen suchten. – Eine Erkenntnis der notwendigen Scheidung hat sich in neuerer Zeit allmählich Bahn gebrochen in der Forderung einer »geisteswissenschaftlichen« neben der »naturwissenschaftlichen«, einer »verstehenden« neben der »erklärenden«, einer »beschreibenden und zergliedernden« Psychologie.[2]) Wir glauben mit unserer Scheidung von Psyche und Geist die Wurzel für die Motive zu dieser Forderung getroffen zu haben und müssen nun prüfen, ob ihr durch die beiden geforderten Disziplinen schon genügend Rechnung getragen wird.

Gehen wir von dem gegenwärtigen Stand der Wissenschaft aus, so haben wir einerseits die Psychologie, noch nicht prinzipiell nach den angeführten Gesichtspunkten eingeteilt, wenn auch von verschiedenartigen Motiven und Methoden beherrscht und in eine Reihe von Forschungszweigen gespalten; auf der anderen Seite die Gruppe der einzelnen Geisteswissenschaften, jede für sich bestehend und nach sorgfältig ausgebildeter eigener Methode arbeitend, wenn auch vielfach ineinandergreifend, und sich wechselseitig ergänzend. Sowohl die Psychologie als die Geisteswissenschaften sind in ihrer heutigen Gestalt empirische Wissenschaften, Wissenschaften von der Welt bzw. von bestimmten Realitäten, die sich in der Welt vorfinden, und zwar handelt es sich für sie durchweg um gemischte Realitäten, an deren Aufbau verschiedene Seinsbereiche Anteil haben.

Betrachten wir zunächst die Geisteswissenschaften und ihre Gegenstände, so können wir hier einen Schnitt machen, der sie in zwei große Gruppen ordnet: Kulturwissenschaften,[3]) die die Struktur

---

1) So Lamprecht prinzipiell z. B. in seiner »Modernen Geschichtswissenschaft« und praktisch in seinen historischen Arbeiten.

2) Zu nennen sind vor allem hier Dilthey, Spranger und die früher erwähnten Ausführungen von Münsterberg (s. die I. Abhandlung, Anhang II).

3) Der Ausdruck ist von Rickert für das ganze Gebiet der Geisteswissenschaften eingeführt worden, wir können es aber nur in dem engeren Sinne brauchen.

objektiver Kulturgebilde, menschlicher Werke und Einrichtungen u. dgl. untersuchen — als da sind: Rechts-, Wirtschaftsverhältnisse, Kunstschöpfungen, Sprachen usw., und historische Wissenschaften, die sich mit dem Menschenleben einschließlich der Entwicklung der Kulturgebilde beschäftigen. Menschen sind Individuen, die einen materiellen Leib, Psyche und Geist haben; Kulturgebilde sind objektive Geistesgestaltungen, die irgendeinem ungeistigen Material eingebildet sind. Sehen wir zu, in welcher Weise die Kulturwissenschaften ihre Gegenstände zu behandeln pflegen, so sehen wir, daß es ihnen im wesentlichen um die Herausstellung ihrer Sinnesstruktur zu tun ist: um den Gehalt einer Dichtung und nicht um die Schriftzeichen, um Papier, Tinte und Feder, mit denen es geschrieben ist: um die Rechtssatzungen und nicht um das Material, das zu ihrer Überlieferung notwendig ist; um Bedeutungsgehalt und Formen der Sprache und nicht um den Klang der Stimme, mit dem sie gesprochen wird (es sei denn, daß der Tonfall in seiner Eigenschaft als Bedeutungsträger mit in Betracht gezogen wird, wobei er dann selbst als etwas Geistiges in Anspruch zu nehmen ist). Die Kulturgebilde werden also als objektive geistige Realitäten behandelt. Zu ihrer Analyse bedarf es weder naturwissenschaftlicher Kenntnisse des Materials, auf das sie fundiert sind, noch einer Kenntnis der psychischen Prozesse, die bei der Entstehung eines Werkes eine Rolle gespielt haben. Die Kulturwissenschaften sind demnach gänzlich unabhängig von Naturwissenschaft und Psychologie. Wenn man sie auf die eine oder die andere gründen wollte, so ist das nur aus einer Verwechslung ihrer Aufgabe mit der historischen verständlich, d. h. mit der Frage nach der Entstehung der Kulturgebilde. Wir werden zwar sogleich sehen, daß auch das Problem der Genesis sich nicht durch naturwissenschaftliche bzw. psychologische Erklärung bewältigen läßt, aber jedenfalls haben sie hier ihren Ort.

Die objektiven Kulturgebilde haben ihren »Ursprung« im schöpferischen subjektiven Geist, der sie aus oder mit Hilfe von irgendwelchem Material gestaltet. Die Natur dieses Materials setzt den Gestaltungsmöglichkeiten Grenzen. Es widersetzt sich evtl. den schöpferischen Intentionen und hemmt ihre volle Auswirkung. Was das fertige Werk ist, das läßt sich z. T. aus der Natur des Materials erklären und aus der Gesetzlichkeit des Naturvorgangs, den der Schöpfungsprozeß darstellt. Hier ist die Naturwissenschaft zu Zwecken der Erklärung heranzuziehen. Die Schöpfungsakte ferner, als Akte menschlicher Individuen, sind psychische Prozesse und unterstehen der Gesetzlichkeit des Psychischen. Ob die Intentionen eines Künstlers

in seinem Werke rein herauskommen, das hängt nicht nur von der Natur seines Materials ab, sondern auch von der psychischen (bzw. psychophysischen) Beschaffenheit und jeweiligen psychischen Zuständlichkeit der schaffenden Persönlichkeit. Hier ist der Punkt, wo die Psychologie — genauer gesprochen: die erklärende Psychologie — einzusetzen hätte. Nehmen wir aber die Werke der Historiker zur Hand — es dürfen allerdings nicht solche sein, die schon auf der Voraussetzung ruhen, daß Geschichte angewandte Psychologie sei, sondern möglichst Werke theoretisch unverbildeter, von dem gesunden »Instinkt« für ihre Spezialaufgabe geleiteter Forscher —, so sehen wir, daß naturwissenschaftliche und psychologische Erklärung einen recht geringen Raum darin einnehmen. Worauf es dem Historiker in erster Linie ankommt, das sind die Intentionen des schöpferischen Geistes (sei es eine individuelle oder eine überindividuelle Persönlichkeit), die in dem Werke mehr oder minder weitgehende Erfüllung finden, die Akte, denen es entspringt. Nicht genetische Erklärung, sondern genetisches Verständnis[1]) strebt er an. Und zur Erklärung pflegt er — wie Scheler verschiedentlich betont hat — nur da zu greifen, wo gewisse nachweisliche Intentionen nicht zur Ausführung gelangt sind, und zwar nicht dadurch, daß sie von entgegenstehenden Intentionen durchkreuzt wurden (was noch ins Gebiet des Verständlichen gehört), sondern indem sie sich an der »Natur« brachen: der des Materials oder der eigenen Psyche oder Physis.

Was hier von der Geschichte der objektiven Geistesgestaltungen ausgeführt wurde, das überträgt sich, wie leicht einzusehen, auf die Geschichte des Geisteslebens überhaupt, das in seiner Gesamtheit die Entstehung objektiver Kulturgebilde mit umspannt. Das Geistesleben und alles, was sich in ihm entfaltet und gestaltet, in seinem faktischen Verlauf und Aufbau nachlebend zu verstehen und darstellend zum Verständnis zu bringen: das ist die Aufgabe der empirischen Geisteswissenschaften.

Welche Rolle daneben der erklärenden Psychologie zufällt, haben wir bereits angedeutet und werden wir später noch ausdrücklich formulieren. Wie aber steht es mit einer »geisteswissenschaftlichen Psychologie«, welche Aufgabe hätte sie neben und außer der der einzelnen Geisteswissenschaften zu erfüllen? Die

1) Zum Gegensatz von Erklären und genetischem Verstehen vgl. auch K. Jaspers »Psychopathologie« S. 13ff. In der Überzeugung von der Notwendigkeit dieser Scheidung stimmt Jaspers mit uns überein. Seine Auffassung der kausalen Verhältnisse dagegen weicht erheblich von der hier vertretenen ab.



empirischen Geisteswissenschaften, soweit wir sie bisher in Betracht zogen, beschäftigen sich mit den individuellen Geistesgestaltungen und mit dem faktischen einmaligen Ablauf des Geisteslebens: mit der griechischen Sprache, dem römischen Recht, den Dichtungen Goethes, dem Leben des deutschen Volkes oder einer einzelnen Persönlichkeit. Diese »individualisierende« Auffassung und Darstellung der geistigen Realitäten ist aber nicht die einzige Aufgabe, die sie der wissenschaftlichen Forschung stellen. Es bestehen daneben noch verschiedene Möglichkeiten anderer Betrachtungsweise: wir können uns analog zu den beschreibenden Naturwissenschaften beschreibende Geisteswissenschaften denken, die die individuellen Geistesgestaltungen in vergleichender Betrachtung auf Gemeinsamkeiten und allgemeine Regeln hin untersuchen und in Klassen ordnen. Dahin gehört z. B. die vergleichende Sprachwissenschaft, die vergleichende Literaturgeschichte, ein Teil der Anthropologie (wenn sie auch vorwiegend naturwissenschaftlich eingestellt ist), ferner ein gut Teil dessen, was heute unter dem Titel »differentielle Psychologie« einhergeht (die Beschreibung der allgemeinen Typen des Kindes, des Jünglings, der Geschlechter, der Berufsgruppen u. dgl.)[1]), sodann der Hauptbestand der modernen Soziologie[2]) und schließlich auch die Versuche einer Aufstellung von allgemeinen »Gesetzen« für die Geschichte der Völker (die allerdings nicht als Analoga der Naturgesetze auftreten dürften, sondern als empirische Regeln) wie Comtes Epochen und Lamprechts Kultur-Zeitalter oder auch Macchiavells Lehre von dem Kreislauf der Staatsformen.

Durchaus zu scheiden sind von diesen »induktiven« Geisteswissenschaften andere Disziplinen, die in der bisherigen Praxis beständig mit ihnen vermengt und verwechselt werden. Alle empirischen Geistesgestaltungen haben eine apriorische Struktur, die weder in »individualisierender« noch in »generalisierender« (d. h. induktiver) Betrachtung herauszustellen, sondern von beiden vorausgesetzt und Gegenstand neuer Disziplinen ist: der apriorischen Geisteswissenschaften. Die apriorische Rechtslehre untersucht, was Recht überhaupt ist und alles positive Recht möglich macht, und stellt die apriorischen Rechtsverhältnisse fest ohne Rücksicht darauf, ob sie in irgend einem positiven Recht gültige Rechtssetzung geworden sind. Die apriorische Poetik beschäftigt sich damit, was zu einem

1) Zur Übersicht vgl. W. Stern, »Differentielle Psychologie«, Leipzig 1911.

2) Allerdings muß hier das Material noch gesichtet werden. In Simmels inhaltreicher »Soziologie« z. B. stehen empirische Feststellungen und Wesenseinsichten ohne prinzipielle Trennung nebeneinander.

dichterischen Werk überhaupt gehört und welche Dichtungsformen a priori möglich sind. Die apriorische Sprachlehre registriert und vergleicht nicht die Sprachformen, die in den empirischen Sprachen vorliegen, sondern untersucht, welche Konstituentien Sprache überhaupt möglich machen und welche Ausdrucksformen prinzipiell vorkommen können. Und so für alle Gebiete des »objektiven Geistes«.

Im Gegensatz zu den geistigen Realitäten, den realen Kulturgebilden, ist ihr Apriori nicht »geschaffen«, und die Frage nach seiner »Entstehung« ist sinnlos. Sprachen entstehen, positives Recht wird geschaffen, aber die Sprache und das Recht haben keine Entstehung. Es ist noch hervorzuheben, daß der geistige Gehalt der Kulturgebilde als »eidetische Singularität«, die keine Differenzierung mehr zuläßt, ins Bereich des Ideellen gehört, das nicht geschaffen, sondern realisiert wird, wenn der schöpferische Geist es einem Material einbildet. Das wirft ein neues Licht auf den Charakter der geisteswissenschaftlichen Forschung, die wir zunächst als empirische in Anspruch genommen haben. Die Analyse eines individuellen Kulturgebildes, etwa eines Kunstwerkes, sofern es ihr rein um seinen Sinnesgehalt, seine »Idee« zu tun ist, hat keinen Erfahrungscharakter; sie erhält ihn nur dadurch, daß sie das Werk als solches, als Geschaffenes, hic et nunc realiter Existierendes und eine bestimmte unvertauschbare Stelle im Zusammenhang des geistigen Lebens Einnehmendes auffaßt, was für die Analyse an sich gleichgültig ist; und daß sie es in seinem faktischen Aufbau nimmt, in dem evtl. eine Reihe von »Ideen« durcheinandergehen können.

Gehen wir nun zum »subjektiven« Geist über, so finden wir als Feld apriorischer geisteswissenschaftlicher Forschung die Gesamtheit der intentionalen Erlebnisse (in diesem Teil deckt sich die apriorische Geisteswissenschaft mit der phänomenologischen Analyse des reinen Bewußtseins), die apriorischen Zusammenhänge von Erlebnissen (hier ist in erster Linie an die Motivationsgesetzlichkeit zu denken), die Struktur der Persönlichkeit und der Sozialität usf. Auch hier reicht die apriorische Analyse prinzipiell bis zu den individuellen Gestaltungen herab. Von der Biographie eines Menschen, die seinem faktischen Lebenslauf nachgeht, unterscheidet sich die Herausarbeitung seiner geistigen Struktur (etwa der »Gestalt« Goethes in Gundolfs Sinn). Diese individuellen Ideen sind von einer Einheit und Geschlossenheit des inneren Aufbaus, wie wir sie auf keinem anderen Seinsgebiet bei den niedersten Konkretionen finden. Beim materiellen Ding ist »notwendig« nur die kategoriale Dingstruktur, nicht aber das Zusammen von dinglichen Qualitäten, das in den einzelnen em-

pirischen Dingen realisiert ist. Analog ist es möglich, geistige Typen zu konstruieren, die der kategorialen Struktur der geistigen Realität genügen, ohne jene Notwendigkeit des inneren Aufbaus zu besitzen. Prinzipiell sind aber hier »individuelle Ideen« im strengen Sinne möglich, Typen von Geistesgestaltungen, in denen jeder Zug notwendig den anderen fordert; und in dieser Einheit und Geschlossenheit sind sie Träger einer qualitativen Individualität, wie sie den geistigen Realitäten allein eigen ist.[1])

Die apriorische Struktur der geistigen Realitäten zu erforschen, von den obersten Kategorien bis zu den individuellen Ideen, das ist die Aufgabe der apriorischen Geisteswissenschaft. Und wir gehen wohl nicht fehl mit der Annahme, daß diese apriorische Geisteswissenschaft die eigentliche Erfüllung der Bestrebungen darstellt, die wir unter dem Titel »geisteswissenschaftliche Psychologie« kennen gelernt haben. Ihr Gegenstand ist das Fundament, auf dem die empirischen Geistesgestaltungen ruhen und das für deren Verständnis vorausgesetzt ist; sie selbst ist somit Grundlage aller empirischen Geisteswissenschaften.

Dieser Idee der Geisteswissenschaften, der apriorischen, wie der empirischen, stellen wir nun die Idee der Psychologie gegenüber, wobei wir uns wohl bewußt sind, daß die Psychologie in ihrer gegenwärtigen Gestalt diese Idee nicht rein zur Darstellung bringt, sondern von verschiedenen ihr fremden Motiven beherrscht wird. Ihr Gegenstand ist die Psyche mit ihren Dispositionen und wechselnden Zuständen; sie untersucht die Gesetzlichkeit in der Dispositionsbildung und im Wechsel der Zustände. Diese Gesetzlichkeit ist wiederum teils apriorischer, teils empirischer Natur. Die Idee der psychischen Realität und die Kategorien, die sie konstituieren, sind für alle Erfahrung von Psychischem vorausgesetzt und müssen durch eine apriorische Psychologie herausgestellt werden. (Hierhin gehört unsere Untersuchung der psychischen Kausalität.) Soweit das psychische Geschehen Realisation geistigen Lebens ist, müssen geisteswissenschaftliche Forschungen zu seiner Erhellung herangezogen werden. Bei der Ergründung der menschlichen Psyche müssen also Psychologie und Geisteswissenschaft Hand in Hand arbeiten.

Die apriorisch-psychologischen Gesetzmäßigkeiten (z. B. daß psychisches Geschehen Umsetzung von Lebenskraft in aktuelles Leben ist; daß jeder psychische Zustand kausal bedingt ist; daß die gesteigerte Ausbildung einer psychischen Fähigkeit auf Kosten der anderen ge-

---

1) Vgl. S. 276.

schieht usw.) lassen einen Spielraum offen, innerhalb dessen Erfahrung und Induktion empirische Regelmäßigkeiten herausstellen können. (So läßt sich durch Beobachtung, Experiment und Statistik feststellen, welche psychischen Leistungen die Lebenskraft in höherem oder geringerem Grade in Anspruch nehmen, d. h. schneller oder langsamer zur Ermüdung führen, u. dgl. mehr.) Daß diese empirischen Regeln niemals den Charakter von exakten Naturgesetzen haben können, das ist bereits an früherer Stelle erörtert worden.

Wir haben zunächst stillschweigend vorausgesetzt, daß die Psychologie nach allgemeinen Gesetzen sucht, aus denen das jeweilige psychische Geschehen zu erklären ist, und daß es ihr nicht um die Individualität ihrer Gegenstände zu tun ist, wie wir es bei den Geisteswissenschaften feststellen konnten (wenn sich auch ihre Problematik nicht mit der Herausstellung der individuellen Geistesgestaltungen erschöpft). Dieser Unterschied der Forschungseinstellung verdient aber besondere Beachtung. Er ist nicht in einer Willkür der Forscher begründet, in einer Verschiedenheit der Interessenrichtung, sondern in der Natur der Sachen selbst. Bei näherer Betrachtung stellt sich nämlich heraus, daß es eine Individualität derart, wie sie in der geistigen Welt den Blick auf sich zieht, auf dem Gebiet des Psychischen überhaupt nicht gibt — ebensowenig wie im Bereich der materiellen Natur. Die Individualität, die auch hier vorliegt, hat einen völlig anderen Sinn. Wenn wir ein Ding ein Individuum nennen, so besagt diese Individualität nicht mehr als Identität: es ist es selbst und kein anderes, was mit seinem qualitativen Bestande nicht mehr zu tun hat, als daß überhaupt ein Sinnesbestand und eine gewisse Kontinuität in seiner Veränderung vorausgesetzt ist. Festzulegen ist diese Identität durch die Eindeutigkeit der Raum- und Zeitstelle, die das Ding einnimmt. Seinem qualitativen Bestande nach aber ist es Exemplar eines Typus, den man sich in beliebig vielen Exemplaren wiederholt denken kann. Seiner jeweiligen Beschaffenheit nach (die von seinem eigenen Seinsbestande zu trennen ist) unterscheidet sich das Ding faktisch jederzeit von jedem anderen, und *diese* individuelle Bestimmtheit ist festgelegt durch seine Stellung im Kausalzusammenhang und aufzulösen durch eine Reihe allgemeiner Kausalgesetzlichkeiten, aus denen sie sich erklären läßt. Individualität im Sinne eines qualitativ einzigartigen Eigenbestandes hat das einzelne Ding nicht. Dieser Sachlage entsprechen die Aufgaben, die sich die Wissenschaften von der materiellen (und ebenso von der organischen) Natur stellen. Als *beschreibende* Wissenschaften stellen sie die *Typen* heraus, als deren Exemplare die ein-

zelnen Dinge anzusehen sind und sofern sie in solchen Exemplaren empirisch aufweisbar sind. (In dieser Bindung an die faktisch vorkommenden Exemplare liegt der empirische Charakter dieser Wissenschaften. An sich ist die Typenanschauung keine »Erfahrung« und läßt eine Ausdehnung der Betrachtung von den wirklichen auf mögliche Typen zu.) Die Typen selbst besitzen Individualität im Sinne eines qualitativen Eigenbestandes analog den einzelnen Geistesgestaltungen, und das nähert die beschreibenden Naturwissenschaften den Geisteswissenschaften. Aber in den beschreibenden Naturwissenschaften müssen die Typen in ihren Exemplaren und um dieser Exemplare willen aufgesucht werden. In den Geisteswissenschaften bedarf es dieser Spaltung nicht, weil die Einzelgegenstände Individuen in doppeltem Sinne sind. – Als erklärende Wissenschaften suchen sie die Kausalgesetze auf, aus denen sich der jeweilige Zustand der einzelnen Objekte herleiten läßt.

Analog liegen die Verhältnisse bei der Psyche. Auch hier haben wir die vom qualitativen Bestande unabhängige Identität und die Identifizierbarkeit mittels der Raum- und Zeitstelle des materiellen Leibes, der in der Einheit des psychophysischen Individuums mit der Psyche verknüpft ist. Wir haben sodann den jeweiligen Gesamtzustand der Psyche, der ein qualitativ eigentümlicher ist, in seiner Eigentümlichkeit aber von äußeren und inneren Bedingungen abhängt, die sich allgemein fassen lassen und aus denen er zu erklären, wenn auch nicht exakt zu bestimmen ist. Die »inneren« Bedingungen sind die ursprünglichen Anlagen der Psyche und die Gesetzlichkeit ihrer Entwicklung. Daß die Psyche eine sich entwickelnde Realität ist, daß sie mit innerer Notwendigkeit in einem ununterbrochenen Geschehen sich ständig verändert, das unterscheidet sie von der materiellen Natur. Im übrigen ist ihr Bestand an ursprünglichen Anlagen ebenso wie ihr Entwicklungsgang und ihre jeweiligen Zustände etwas Typisches und einer exemplarischen Beschreibung zugänglich. Demnach haben wir als Parallele zur beschreibenden und erklärenden Naturwissenschaft eine beschreibende und erklärende Psychologie, die für ihre Zwecke auf gewisse Anleihen aus anderen Wissensgebieten – entsprechend der Verknüpfung der Psyche mit anderen Seinsgebieten – angewiesen ist.

Eine qualitative Eigentümlichkeit, die sich nicht als Schnittpunkt allgemeiner Gesetzlichkeiten fassen läßt, sondern in der inneren Einzigartigkeit des Individuums begründet ist, gibt es nur im Reiche des Geistes. Wir haben auch hier Typen kennen gelernt, die allgemein zu beschreiben sind und als deren Exemplar das Individuum sich

auffassen läßt. Und wir haben gesehen, daß es allgemeine Gesetzlichkeiten gibt, aus denen die Genesis der geistigen Realitäten zu verstehen ist. Aber abgesehen davon ist hier das Individuum in seiner unwiederholbaren und unauflöslichen Einzigartigkeit Gegenstand des Interesses. Jede geistige Person — so fanden wir — hat ihre Qualität, die jedem ihrer Akte, ungeachtet seiner allgemeinen Struktur, eine individuelle Note verleiht und ihn von Akten jeder anderen Person unterscheidet. Ebenso ist jede ihrer personalen Eigenschaften und ihr ganzer Lebensgang als ihr eigen gekennzeichnet, und da innerhalb dieses Lebensganges alles Einzelne seine besondere Bedeutung für den Verlauf des Ganzen hat und durch seine Stellung in ihm bestimmt und bestimmend ist, gibt es auch im Rahmen der individuellen Persönlichkeit und ihrer Ausgestaltung prinzipiell keine Wiederholung.

Diese qualitative unreduzierbare Individualität findet sich in allen geistigen Realitäten, auch in den »objektiven« (evtl. mittelbar in den »unselbständigen«, die auf andere zurückweisen). Die Werke einer Person oder auch einer Gemeinschaft haben sie in einem doppelten Sinn: sie tragen einmal den Stempel des schöpferischen Geistes, zu dessen Sphäre sie gehören, und außerdem ist jedes von ihnen selbst ein Individuum, sofern es ein echtes Werk ist und keine gewollte oder ungewollte Nachahmung, und sofern es jene innere Einheit und Notwendigkeit des Aufbaus hat, die wir als Charakteristikum der individuellen Ideen kennen lernten. Es hat dann eine spezifische nur ihm eigene Note, die weder auf seine Form noch auf seinen Inhalt zurückzuführen ist, das, was uns aus ihm »anspricht« und was wir uns innerlich zu eigen machen können. Und ein solches individuelles Quale haben auch die geistigen Gebilde, die nicht den Stempel einer schöpferischen Persönlichkeit tragen, z. B. eine »Landschaft«, wenn sie als solche, d. h. nicht als ein Stück Natur, sondern als in sich geschlossene Einheit von spezifischem »Charakter« gesehen wird.

In dieser Individualität, die der geistigen Realität und nur ihr zukommt, ist es begründet, daß die Geisteswissenschaften sich nicht damit begnügen können, die allgemeinen geistigen Strukturen und Zusammenhangsgesetze herauszustellen, deren Exemplar und Kreuzungspunkt das Individuum ist, sondern daß sie außerdem das Individuum in seiner Individualität zum Gegenstand der Forschung machen müssen. Auf welche Weise es möglich ist, die Individualität zu erfassen, und mit welchen Mitteln sie dargestellt werden kann, das sind Probleme, die der speziellen erkenntnistheoretischen und



methodologischen Untersuchung der einzelnen Geisteswissenschaften überlassen werden müssen. Hier kam es nur darauf an, zunächst einmal ganz allgemein die Geisteswissenschaft in ihrer im Wesen des Geistes begründeten Eigentümlichkeit abzugrenzen.

Es wird demnach noch in einem neuen Sinne verständlich, wie absurd es ist, die Psychologie als allgemeine Geisteswissenschaft in Anspruch zu nehmen. Sofern es Aufgabe der Geisteswissenschaften ist, die geistigen Gebilde in ihrer qualitativen Individualität und das geistige Geschehen in seinem qualitativ eigentümlichen einmaligen Verlauf festzuhalten, kann ihnen die Psychologie, die an diese Individualität prinzipiell nicht heranreicht, nicht die mindesten Dienste leisten. Sie kann immer nur zur Erklärung dessen herangezogen werden, was an den gemischten Realitäten, in denen sich das Geistige findet, ungeistiger Natur ist und für die Beschaffenheit des konkreten Gebildes mitbestimmend wird.

Die hier vertretene Auffassung der Geisteswissenschaften wird vielleicht noch an Deutlichkeit gewinnen, wenn wir sie dem einflußreichsten Versuch einer Einteilung der Wissenschaften, der in der Gegenwart hervorgetreten ist, den Untersuchungen von Windelband-Rickert, gegenüberstellen.[1]) Wir werden den prinzipiellen Gegensatz, der trotz weitgehender Übereinstimmung vorhanden ist, hier nicht bis an seine Wurzel verfolgen können, denn das würde eine Auseinandersetzung mit den erkenntnistheoretischen Grundauffassungen des transzendentalen Empirismus erfordern, wie sie in knappem Rahmen nicht möglich ist. Es sollen nur die wesentlichen Differenzpunkte ins rechte Licht gesetzt werden.

1. Sowohl Windelband als Rickert lehnen den Begriff des Geistes als Einteilungsprinzip ab, weil sie den Unterschied von Psyche und Geist nicht anerkennen und die Psychologie ihrem methodischen Charakter nach zu den Naturwissenschaften rechnen zu müssen glauben. Wenn Rickert betont, daß Physisches und Psychisches als Realitäten von analoger Struktur dem Bewußtsein gegenüberstehen (dem »erkenntnistheoretischen Subjekt«, wie er sich ausdrückt), so stimmen wir ihm vollkommen bei. Wir erkennen ferner durchaus an, daß eine Wissenschaft vom Bewußtsein keine Wirklichkeitswissenschaft ist, sondern den Wissenschaften von der physischen wie von der psychischen Wirklichkeit gegenübersteht. Aber wir können nicht zugeben, daß mit psychischer und physischer »Natur« die Wirklich-

1) Vgl. besonders Windelband »Geschichte und Naturwissenschaft« und »Geschichtsphilosophie«; Rickert »Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung« und »Naturwissenschaft und Kulturwissenschaft.«

keit erschöpft sei und daß Geisteswissenschaft, wenn sie nicht Psychologie sein soll, nur noch als Wissenschaft vom reinen Bewußtsein aufgefaßt werden könne. Obwohl unsere ganzen letzten Betrachtungen darauf hinausliefen, geistige Realitäten in der Welt, deren Korrelat das reine Bewußtsein ist, aufzuweisen, dürfte es doch gut sein, das Verhältnis von Bewußtsein und Geist noch einmal für sich ins Auge zu fassen.

Als »Bewußtsein« faßten wir das »bewußte« reine Erleben von Gehalten, und wir betrachteten es völlig losgelöst von der Welt, die sich ihm mittels der erlebten Gehalte aufbaut, ohne Wirkungszusammenhang damit. Fassen wir unter dem Titel »Geist« zunächst nur die geistigen Akte ins Auge, so decken sie sich ihrer Struktur nach mit dem, was wir im Bereich des reinen Bewußtseins als »intentionale Erlebnisse« vorfinden, und in ihrer Beschreibung fallen Geisteswissenschaft und Erlebnisphänomenologie zusammen. Aber die Geisteswissenschaft faßt die Akte eben nicht wie die Phänomenologie herausgelöst aus allen Wirkungszusammenhängen, sondern im Gegenteil in der Verflechtung mit der Welt, in der wir sie vorfinden, als herauswachsend aus dem geistigen Kosmos und in ihn mündend. Der geistige Kosmos und auch die einzelnen geistigen Akte, sofern sie in ihm wurzeln, transzendieren das Bewußtsein, dem die Akte, isoliert betrachtet, angehören. Was unter dem »geistigen Kosmos« zu verstehen ist, das läßt sich nach dem, was unsere Untersuchungen ergaben, in kurzen Worten zusammenfassen. Subjekt des Bewußtseinslebens ist das reine Ich, das nichts ist als eben Ausstrahlungspunkt des Erlebens, ohne jede qualitative Besonderung. Subjekt des geistigen Lebens ist die Person, die ein qualitativ bestimmtes, und zwar als einzigartiges bestimmtes Aktzentrum ist und deren Qualität den Akten, die aus ihr entspringen, erst die volle Konkretion gibt. Sie ist darüber hinaus der Kraftquell, aus dem die Akte gespeist werden, und sie entnimmt ihre Lebenskräfte nicht nur sich selbst (bzw. ihrer Seele), sondern erfährt Zuströme von der Objektwelt; und die Objektwelt, soweit sie der Subjektivität Kräfte zuführt oder auch entzieht, gehört mit zum geistigen Kosmos als »objektiver Geist«. — Das Reich des Geistes steht also dem Bewußtsein als ein Bereich transzendenter Realitäten gegenüber wie physisches und psychisches Sein. Wie sie sich für das Bewußtsein aufbauen, im Unterschied zu den anderen Realitäten, das muß noch besonderer Untersuchung vorbehalten bleiben. Es dürfte sich dabei in aller Klarheit herausstellen, was sich in den letzten Betrachtungen schon andeutete: daß die Geistes-

wissenschaften der Phänomenologie näher verwandt sind als irgendwelche andere Wissenschaft von transzendentem Sein. Auf alle Fälle ist aber auch das Geistige transzendentes Sein und bedarf einer doppelten Untersuchung: auf seine ontische (apriorische und empirische) Struktur und auf seine Konstitution für das Bewußtsein hin. Demnach haben wir unter den Realitätswissenschaften neben Naturwissenschaften (im engeren Sinn) und Psychologie die Geisteswissenschaften.

2. Den Unterschied, den man nach Rickerts Ansicht in den Objekten der Wissenschaften vergeblich sucht, findet er in der logischen Struktur ihrer Methoden: sie verfahren teils generalisierend, teils individualisierend (nomothetisch oder idiographisch in Windelbands Terminologie). Die Wirklichkeit ist eine, verschieden sind nur die Gesichtspunkte, unter denen man sie betrachtet und nach denen man ihrer intensiven und extensiven Mannigfaltigkeit Herr zu werden sucht.

Auch hier können wir in einem Punkte zustimmen: die Gegenstände, denen wir in der Erfahrung begegnen, sind in der Tat verschiedener Betrachtung zugänglich, aber nicht nur darum, weil sie alle Individuen sind und zugleich alle Übereinstimmungen zeigen, die eine verallgemeinernde Betrachtung zulassen, sondern weil sie gemischte Realitäten sind. Geistiges Leben tritt uns als psychisches Geschehen entgegen, alles Psychische in Verbindung mit materiellem Sein, und auch die objektiven Geistesgestaltungen auf Natursein begründet. Andererseits kann prinzipiell alles Natursein Träger eines geistigen Sinnes werden. Darum darf es uns nicht wundern, wenn in den empirischen Wissenschaften, die an den Erfahrungsgegenständen orientiert sind, verschiedene Methoden, die prinzipiell zu trennen sind, ineinandergreifen. Auch Rickert gesteht für seine logische Einteilung der Wissenschaften zu, daß sie sich mit der faktischen Einteilung nicht deckt. Worauf es uns ankommt, das ist: zu zeigen, daß die prinzipielle Scheidung der Methoden eine einsichtig notwendige ist, begründet in der einsichtigen Verschiedenheit der Seinsbereiche, die in den empirischen Objekten vereinigt sind. Solche Einsicht liefert allerdings weder die empirische Anschauung der individuellen Wirklichkeit noch die induktive Verallgemeinerung, sondern allein die Wesensbetrachtung, in der sich notwendiges und zufälliges Sein voneinander scheidet und das ὄντως ὄν der Realitäten zutage tritt. Als verschiedene ὄντα, als prinzipiell verschiedene Seinsbereiche haben wir (physische und psychische) Natur und Geist erkannt, und jedem entspricht seine nur ihm angemessene Betrachtungsweise. Allerdings sind diese durch

die Sachen geforderten verschiedenen Methoden nicht durch den Gegensatz generalisierend-individualisierend hinreichend gekennzeichnet. Wir haben wohl gesehen, daß es für beide Gebiete generalisierende Betrachtung gibt, aber nicht *eine* generalisierende Betrachtung, sondern — neben der typischen Beschreibung, die für beide Gebiete in analoger Weise möglich ist — zwei genetische Betrachtungsweisen, und zwar zwei spezifisch verschiedene: man kann Geistiges prinzipiell nicht aus allgemeinen Kausalgesetzen erklären, und man kann Natursein prinzipiell nicht nach allgemeinen Sinngesetzen verstehen. — Was aber die »individualisierende« Betrachtung angeht, so haben wir gesehen, daß sie streng genommen nur für geistige Realitäten Sinn hat. Es ist ein Irrtum, daß Naturobjekte als solche einer geschichtlichen Betrachtung zugänglich wären, daß man Paläontologie oder Deszendenztheorie als Natur-»Geschichte« anzusehen hätte. Sie sind nicht Darstellungen eines einmaligen, unwiederholbaren, in sich geschlossenen Sinnzusammenhangs, sondern Versuche, einen prinzipiell beliebig oft wiederholbaren Naturprozeß aus allgemeinen Gesetzen zu erklären.

3. Tatsächlich bleibt auch Rickert nicht bei seiner Theorie stehen, die alles Wirkliche als homogen ansieht und den Dualismus allein in die Methoden verlegen will. Er kommt schließlich dazu, für die historischen Objekte eine eigene Individualität zu fordern: *echte* Individualität komme nur solchen Objekten zu, die nicht nur *einzig* sind (wie alles Wirkliche) und unteilbar (wie die Seelen), sondern unteilbar um ihrer Einzigkeit willen — das aber seien Objekte, die einen *Wert* haben. Historische Objekte sind Objekte, die selbst einen Wert oder Beziehung auf einen Wert haben und dank dieser Beziehung in einen Zusammenhang hineingehören; denn die Geschichte erforscht nicht isolierte Objekte, sondern Zusammenhänge. Illustrieren können wir uns diese Theorie etwa durch die *Hegel*sche Geschichtsauffassung, die die Geschichte als Entwicklung des Geistes zum Bewußtsein seiner Freiheit auffaßt. »Historisch« wäre dann alles, was irgendwie von Einfluß auf die Erreichung dieses Endziels ist, es sei im übrigen positiv- oder negativwertig. (Rickert betont ausdrücklich, daß nur die Wert*bezogenheit* eines Objekts seinen historischen Charakter ausmache und nicht sein eigener positiver oder negativer Wert).

Sehen wir zunächst von der Bedeutung der Werte zur Bestimmung des Charakters des Historischen ab und fassen wir nur die Deutung der Geschichtswissenschaft als Darstellung der Objekte in ihrem *Zusammenhang* ins Auge, so sehen wir, daß die »Ge-

wissenschaften der Phänomenologie näher verwandt sind als irgendwelche andere Wissenschaft von transzendentem Sein. Auf alle Fälle ist aber auch das Geistige transzendentes Sein und bedarf einer doppelten Untersuchung: auf seine ontische (apriorische und empirische) Struktur und auf seine Konstitution für das Bewußtsein hin. Demnach haben wir unter den Realitätswissenschaften neben Naturwissenschaften (im engeren Sinn) und Psychologie die Geisteswissenschaften.

2. Den Unterschied, den man nach Rickerts Ansicht in den *Objekten* der Wissenschaften vergeblich sucht, findet er in der *logischen Struktur ihrer Methoden*: sie verfahren teils *generalisierend*, teils *individualisierend* (nomothetisch oder idiographisch in Windelbands Terminologie). Die Wirklichkeit ist *eine*, verschieden sind nur die Gesichtspunkte, unter denen man sie betrachtet und nach denen man ihrer intensiven und extensiven Mannigfaltigkeit Herr zu werden sucht.

Auch hier können wir in einem Punkte zustimmen: die Gegenstände, denen wir in der Erfahrung begegnen, sind in der Tat verschiedener Betrachtung zugänglich, aber nicht nur darum, weil sie alle *Individuen* sind und zugleich alle Übereinstimmungen zeigen, die eine *verallgemeinernde* Betrachtung zulassen, sondern weil sie *gemischte Realitäten* sind. Geistiges Leben tritt uns als psychisches Geschehen entgegen, alles Psychische in Verbindung mit materiellem Sein, und auch die objektiven Geistesgestaltungen auf Natursein begründet. Andererseits kann prinzipiell alles Natursein Träger eines geistigen Sinnes werden. Darum darf es uns nicht wundern, wenn in den empirischen Wissenschaften, die an den Erfahrungsgegenständen orientiert sind, verschiedene Methoden, die prinzipiell zu trennen sind, ineinandergreifen. Auch Rickert gesteht für seine logische Einteilung der Wissenschaften zu, daß sie sich mit der faktischen Einteilung nicht deckt. Worauf es uns ankommt, das ist: zu zeigen, daß die prinzipielle Scheidung der Methoden eine *einsichtig notwendige* ist, begründet in der einsichtigen Verschiedenheit der Seinsbereiche, die in den empirischen Objekten vereinigt sind. Solche Einsicht liefert allerdings weder die empirische Anschauung der individuellen Wirklichkeit noch die induktive Verallgemeinerung, sondern allein die Wesensbetrachtung, in der sich notwendiges und zufälliges Sein voneinander scheidet und das ὄντως ὄν der Realitäten zutage tritt. Als verschiedene ὄντα, als prinzipiell verschiedene Seinsbereiche haben wir (physische und psychische) *Natur* und *Geist* erkannt, und jedem entspricht *seine* nur ihm angemessene Betrachtungsweise. Allerdings sind diese durch

die Sachen geforderten verschiedenen Methoden nicht durch den Gegensatz generalisierend-individualisierend hinreichend gekennzeichnet. Wir haben wohl gesehen, daß es für beide Gebiete generalisierende Betrachtung gibt, aber nicht eine generalisierende Betrachtung, sondern – neben der typischen Beschreibung, die für beide Gebiete in analoger Weise möglich ist – zwei genetische Betrachtungsweisen, und zwar zwei spezifisch verschiedene: man kann Geistiges prinzipiell nicht aus allgemeinen Kausalgesetzen erklären, und man kann Natursein prinzipiell nicht nach allgemeinen Sinngesetzen verstehen. – Was aber die »individualisierende« Betrachtung angeht, so haben wir gesehen, daß sie streng genommen nur für geistige Realitäten Sinn hat. Es ist ein Irrtum, daß Naturobjekte als solche einer geschichtlichen Betrachtung zugänglich wären, daß man Paläontologie oder Deszendenztheorie als Natur-»Geschichte« anzusehen hätte. Sie sind nicht Darstellungen eines einmaligen, unwiederholbaren, in sich geschlossenen Sinnzusammenhangs, sondern Versuche, einen prinzipiell beliebig oft wiederholbaren Naturprozeß aus allgemeinen Gesetzen zu erklären.

3. Tatsächlich bleibt auch Rickert nicht bei seiner Theorie stehen, die alles Wirkliche als homogen ansieht und den Dualismus allein in die Methoden verlegen will. Er kommt schließlich dazu, für die historischen Objekte eine eigene Individualität zu fordern: echte Individualität komme nur solchen Objekten zu, die nicht nur einzig sind (wie alles Wirkliche) und unteilbar (wie die Seelen), sondern unteilbar um ihrer Einzigkeit willen – das aber seien Objekte, die einen Wert haben. Historische Objekte sind Objekte, die selbst einen Wert oder Beziehung auf einen Wert haben und dank dieser Beziehung in einen Zusammenhang hineingehören; denn die Geschichte erforscht nicht isolierte Objekte, sondern Zusammenhänge. Illustrieren können wir uns diese Theorie etwa durch die Hegelsche Geschichtsauffassung, die die Geschichte als Entwicklung des Geistes zum Bewußtsein seiner Freiheit auffaßt. »Historisch« wäre dann alles, was irgendwie von Einfluß auf die Erreichung dieses Endziels ist, es sei im übrigen positiv- oder negativwertig. (Rickert betont ausdrücklich, daß nur die Wertbezogenheit eines Objekts seinen historischen Charakter ausmache und nicht sein eigener positiver oder negativer Wert).

Sehen wir zunächst von der Bedeutung der Werte zur Bestimmung des Charakters des Historischen ab und fassen wir nur die Deutung der Geschichtswissenschaft als Darstellung der Objekte in ihrem Zusammenhang ins Auge, so sehen wir, daß die »Ge-



schichte« nicht alles umfaßt, was wir den Geisteswissenschaften als Aufgabe zuweisen mußten. Das geistige Leben in seinem Zusammenhang, die einzelnen Geistesgestaltungen in ihrer Bedeutung für diesen Zusammenhang zu erfassen — das ist die Aufgabe der Geschichte. Daß alle geistigen Realitäten in diesem Zusammenhang eine Rolle spielen müßten, steht nicht von vornherein fest, ist aber auch bei keinem von vornherein ausgeschlossen, so daß sie immerhin alle als historisches Material in Frage kommen. Aber ganz abgesehen davon sind sie an sich, ihrem Eigensein nach, ohne Rücksicht auf ihre historische Bedeutung Gegenstand des Interesses und der wissenschaftlichen Forschung. Darum ist die Einteilung der Wissenschaften in Naturwissenschaft und Geschichte unzureichend. (Eine mehr terminologische Frage ist es, ob man statt »Geisteswissenschaften« die Bezeichnung »Kulturwissenschaften« einführen will, wie es nach Rickerts Vorgang üblich geworden ist. Wir haben den Ausdruck »Kultur« nur für die »Werke« des Geistes im weitesten Sinne eingeführt. Der natürliche Sprachgebrauch läßt offenbar eine Erweiterung zu: man spricht von »Persönlichkeitskultur«, von »kultiviertem Geschmack«, von »Kulturvölkern« im Gegensatz zu Naturvölkern usw., d. h. man überträgt den Ausdruck auf die Sphäre der Subjektivität. In all diesen Redewendungen lebt noch der ursprüngliche Wortsinn von cultura fort; es handelt sich überall um »gepflegten« Geist, um Selbstgestaltung der Subjektivität unter Wertgesichtspunkten. Aber es gibt zweifellos auch »unkultivierten«, völlig naiv lebenden Geist (z. B. den der Naturvölker), und auch er ist Objekt der Geisteswissenschaft. Auch hier scheint mir die alte Terminologie die weitaus adäquatere zu sein.)

Nun zur Bedeutung der Werte für die Geisteswissenschaften. Zweifellos sind sie von größter Wichtigkeit für die Abgrenzung der Realitätssphären: Naturgegenstände (physische wie psychische) haben keine spezifischen, nur ihnen eigene Werte, nur geistige Realitäten sind stets Träger von »individuellen« Werten und Unwerten. Aber nicht dadurch bestimmt sich ihr Sein, daß sie in dieser Weise wertbehaftet oder wertbezogen sind, und ihre Individualität läßt sich nicht darauf zurückführen. Wir werden sagen müssen, daß die qualitative Individualität eines geistigen Gebildes Träger seines spezifischen Wertes ist und daß jedem Gebilde von individueller Eigenart ein spezifischer Wert zukommt, aber beides ist voneinander zu trennen. Wenn ich ein dichterisches Werk in seiner Einheit und Geschlossenheit und mit der ihm eigenen Qualität erfasse, so leuchtet mir zugleich der ihm eigene Wert auf; ich kann nicht sagen, daß ihm seine

Individualität auf Grund dieses Wertes zuwächst. – Ebensowenig geht es an, die Objektivität der historischen Gegenstände und die Geltung der historischen Begriffe durch ihre Wertbezogenheit zu begründen. Werte sind in ihrer Existenz an bestimmte Träger gebunden, sie haben ihre eigene Objektivität, die durch das Sein ihrer Träger nicht gewährleistet ist, aber sie bedürfen prinzipiell solcher Träger, um sich an ihnen zu realisieren und können nicht ihrerseits zur Begründung der Objektivität des Seins herangezogen werden, das sie voraussetzen.

Hier aber sind wir bei der Kernfrage der Rickertschen Philosophie angekommen, mit deren Erörterung wir diese Untersuchung nicht mehr belasten wollen.

---

# Intuition und Intellekt bei Henri Bergson.

## Darstellung und Versuch einer Kritik.

Von

Roman Ingarden (Warschau).

---

### Einleitung.

Die vorliegende Arbeit stellt sich die Aufgabe, Bergsons Auffassung der Intuition und des Intellektes in systematischer Weise einheitlich darzustellen und eine Kritik anzufügen, welche dialektisch vorgehend, die Schwierigkeiten und Mängel der Grundanschauungen Bergsons hinsichtlich der genannten Erkenntnisarten aufzuweisen versucht. Da aber eine solche Kritik eine endgültige Beurteilung der Bergsonschen Stellung noch nicht erlaubt, so ist unsere ganze Betrachtung nur als eine notwendige Vorarbeit zu den in dem verzeichneten Gebiete zu führenden positiven Untersuchungen aufzufassen. Aus demselben Grunde mußte an manchen Stellen der vorliegenden Schrift auf weitere Untersuchungen verwiesen werden.

Die Berücksichtigung der Literatur über Bergson konnte nur in verhältnismäßig engen Grenzen durchgeführt werden. Speziell die englischen Schriften waren mir leider unzugänglich. Zum anderen habe ich die »Literatur« absichtlich erst in dem Moment benutzt, in welchem ich mir im allgemeinen über meine Stellung zu Bergson im klaren war. Es konnte also nur Gleichheit, evtl. Verschiedenheit in den Ansichten festgestellt werden. Außerdem fühle ich mich verpflichtet, speziell hervorzuheben, daß ebenso das Verständnis der Bergsonschen Philosophie, wie die Möglichkeit einer Stellungnahme ihr gegenüber mir durch das Studium der phänomenologischen Schriften — vor allem aber der grundlegenden Arbeiten E. Husserls — wesentlich erleichtert wurden. Meinem hochverehrten Lehrer, Professor Husserl, verdanke ich außerdem viele wertvolle Einsichten, die zu erreichen er mir sowohl durch seine akademische Lehrtätigkeit, wie durch viele private Gespräche ermöglicht hat.

---

# I. Teil.

# DARSTELLUNG DER BERGSONSCHEN LEHRE.

## I. Abschnitt.

## DIE PROBLEMATIK.

### Einleitung.

Der erste grundlegende Gedanke der Bergsonschen Erkenntnistheorie[1]) liegt in der Behauptung, daß wir unsere Bewußtseinszustände[2]) gewöhnlich nicht unmittelbar, sondern in gewissen, der räumlichen Welt entnommenen Formen wahrnehmen. Nicht die reale Wirklichkeit selbst, sondern nur ein ihr eigenes Wesen entstellender Aspekt, nur ihr Symbol tritt uns dann entgegen. Aus dieser Feststellung ergibt sich die Forderung, daß bei einer auf das Ich oder auf das Bewußtsein — was für Bergson ein und dasselbe ist — in seiner originalen Reinheit hinzielenden Untersuchung die Formen, die den sichtbaren Stempel der äußeren Welt tragen, eliminiert,[3]) bzw. die sozusagen »hinter« ihnen sich gewöhnlich verbergenden Strukturen des Bewußtseins gereinigt werden müssen. Nach Erfüllung dieser Forderung zeigen die unmittelbar erlebten Bewußtseinszustände eine Struktur, die mit der Struktur der räumlichen Gegenstände nichts gemeinsam hat, und die so eigentümlich ist, daß sie in ihrer Reinheit weder in einer intellektuellen Erkenntnis erfaßt, noch mittels unserer Sprache adäquat ausgedrückt werden kann.

Diese Sachlage gibt sofort Anlaß zu den Fragen 1. nach der Ursache und dem teleologischen Grunde einer solchen, die Bewußtseinszustände umformenden Wahrnehmung, 2. nach der Erkenntnisart, mittels welcher wir zu dem unmittelbar Gegebenen des Bewußtseins doch vorzudringen vermögen; oder — was letzten Endes auf dasselbe hinauskommt — zu den Fragen nach der Natur der intellektuellen und der intuitiven Erkenntnis.

Auf diesem Wege allein wird es freilich nicht gelingen, das Problem der Intuition in der Bergson eigentümlichen Fassung vollständig aufzuzeigen.

---

1) Vgl. »Essai sur les données immediates de la conscience« Paris 1889, deutsch: »Zeit u. Freiheit«, Diederichs, Jena 1911.

2) Wir gebrauchen das Wort »Bewußtseinszustände« nur, um das von Bergson verwendete Wort »les états de la conscience« wiederzugeben. In unseren kritischen Betrachtungen werden wir untersuchen, ob man hier von Bewußtseins*zuständen* ohne Mißverständnisse reden darf.

3) Vgl. »Essai« S. 172.



Zunächst wollen wir aber über die Sachlagen, die uns als Ausgang dienen, etwas näher berichten, um dann, vorläufig nur andeutungsweise, andere Gesichtspunkte heranzuziehen und vorerst die ganze Problematik zusammenzufassen. Und erst nach diesem allgemeinen Entwurf der zu behandelnden Fragen gehen wir zur ausführlichen Darstellung der Bergsonschen Ansichten über.

## I. Kapitel.

### Zwei Aspekte des Bewußtseins.

Wenn man sich zur Klarheit bringen will,[1] in welchem Sinne von einem psychischen Zustande behauptet wird, er sei »mehr« intensiv als ein anderer von derselben Art, so stößt man, meint Bergson, auf eine merkwürdige Tatsache. Einerseits nämlich setzt jedes Verhältnis zwischen »mehr« und »weniger« die Ausgedehntheit und die Teilbarkeit der Verhältnisglieder voraus, weil es ein Verhältnis zwischen Enthaltendem und Enthaltenem ist. Würde also bei dem »mehr intensiv« das »mehr« im echten Sinne gebraucht, so müßten die psychischen Zustände sowohl unausgedehnt und unteilbar, wie ausgedehnt und teilbar sein. Das erste, soweit sie eben psychische Zustände sind, das zweite, soweit ihnen ein Intensitätsgrad zukommen soll. Andererseits überzeugt man sich aber, daß bei den Intensitäten das »mehr« in demselben Sinne, wie bei extensiven Größen, gebraucht wird, und daß auch in der Idee einer Intensität (so genommen, wie sie gewöhnlich vermeint wird) tatsächlich ein Bild von einer virtuellen Ausgedehntheit, von einem komprimierten Raume vorgefunden wird, der bei der Abspannung sich entfalten würde. Verschiedene Intensitäten eines Zustandes werden gewöhnlich als »Grade« vorgestellt und sogar als Quantitäten behandelt, welche man zu messen versucht: psychophysische Messungen. Damit wird das Vorhandensein eines Größen-, bzw. eines Raummomentes in der Anschauung dort festgestellt, wo es eigentlich nicht sein sollte. Man begeht also augenscheinlich einen Widersinn, ohne sich davon Rechenschaft zu geben, ja man fühlt sich dazu in irgendeinem Sinne genötigt, auch wenn man schon auf die Schwierigkeit aufmerksam geworden ist.

Eine analoge Situation ergibt sich, wenn man die Bewußtseinszustände nicht einzeln für sich betrachtet, sondern in ihrer konkreten Mannigfaltigkeit, so wie sie sich in der Zeit abspielen. Man sagt gewöhnlich, und findet darin gar keinen Anstoß, daß mehrere psychische Elementarzustände sich zu einem Hauptzustand verbinden. Man zählt aufeinanderfolgende psychische Zustände. Eine Mannig-

1) Vgl. zu dem folgenden: »Essai« I. u. II. Kap.

faltigkeit setzt aber ein Nebeneinander-gestellt-sein (juxtaposition) ihrer Glieder, das Zählen setzt das Vorstellen der gezählten Einheiten als distinkter, homogener Elemente im Raume voraus. Und in der Tat stellt man die psychischen Zustände, indem man sie zählt wie homogene Punkte einer Linie im homogenen Medium (man glaubt in der homogenen Zeit), vor, und begeht dadurch einen doppelten Widersinn. Denn vor allem wird den psychischen Zuständen eine Raumform aufgezwungen, von der sie in Wirklichkeit frei sind. Außerdem werden die aufeinanderfolgenden Zustände, die eine reine Sukzession bilden, in einem Zugleichsein vorgestellt und eo ipso in einen Raum hineingestellt.[1] Man tut es aber gewöhnlich und findet es natürlich. Man glaubt es wäre schwer, die aufeinanderfolgenden Zustände anders vorzustellen. Auch hier also spielt ein Raummoment eine Rolle, wo es der Natur der Sache nach nicht auftreten dürfte.

Und doch kann der angedeutete Widersinn nicht bestehen, so sehr man es nicht anders vermag, so sehr man es für natürlich hält, die Intensitätsveränderungen oder die Mannigfaltigkeit der psychischen Zustände in der Zeit auf die oben beschriebene Weise vorzustellen. Die Begriffe der Intensität, der homogenen Zeit usw. können in der angedeuteten Gestalt nicht gültig sein, und ebensowenig kann die besprochene Vorstellungsweise der psychischen Zustände das wirklich Vorhandene wiedergeben. In ihr vielmehr muß gerade der Grund des Widersinns liegen, sie selbst muß eine Täuschung sein. Und da bei ihr immer ein Raumelement die verunreinigende Rolle spielt, so besteht die Vermutung, daß sie eine Verunstaltung der psychischen Zustände durch die Raumform ist. Rein in sich betrachtet müssen die Zustände frei von dieser Form sein und somit eine andere als die gewöhnlich vermeinte Struktur besitzen. Da aber diese Umgestaltung faktisch immer vollzogen wird und zu einer so starken Gewohnheit geworden ist, daß man die Zustände schwer auf eine andere Weise vorstellen (wahrnehmen) kann, so muß sie eine allgemeine Ursache ihrer Entstehung haben und den psychischen Individuen bestimmte Vorzüge im täglichen Leben bieten.

Die Untersuchung der Bewußtseinszustände bestätigt diese Erwägung. Die Bewußtseinszustände stellen sich nämlich — nach Berg-

1) »Remarquons que cette dernière image implique la perception, non plus successive, mais simultanée, de l'avant et de l'après, et qu'il y aurait contradiction à supposer une succession, qui ne fût que succession, et qui tînt néanmoins dans un seul et même instant.« Essai S. 77.



son — unter zwei verschiedenen Aspekten dar: unter dem dynamischen, wenn sie unmittelbar, so wie sie in Wirklichkeit sind, wahrgenommen (erlebt) werden, und unter dem statischen, wenn sie in einer Refraktion durch den Raum hindurch vorgestellt werden.[1])

Gewöhnlich werden die Bewußtseinszustände statisch vorgestellt (wahrgenommen). Wie starre, scharf unterschiedene Einheiten stehen sie dann da und verbinden sich untereinander zu einem Ich. Erlebt ein Ich in einem Momente mehrere Zustände, so haben diese miteinander nichts gemein. Sie treten nur nebeneinander auf, und stehen in verschiedenen Assoziationsverbindungen, die von bestimmten Gesetzen beherrscht werden (»Assoziationsgesetze«). Das besagt aber: die Qualität des betr. einzelnen Zustandes selbst, der gleichzeitig mit einer Anzahl anderer Zustände auftritt, wird durch die Qualitäten der letzteren nicht im geringsten tangiert. Die letzteren können durch vollständig andere ersetzt werden, oder überhaupt fortfallen, die Qualität aber des im Auge gehabten Zustandes bleibt in sich absolut »dieselbe«.[2])

Eine Aufeinanderfolge der Zustände in der Zeit beruht auf wechselndem Auftreten und Sichablösen in einem homogenen Medium: der Zeit, die gewöhnlich wie eine Linie vorgestellt wird. Ändert sich der Zustand selbst (wie z. B. in Fällen, wo wir sagen: »Meine Trauer hat sich gemildert»), so ist diese Änderung entweder auf ein Auftreten neuer Elementarzustände, die auf irgendwelche Weise assoziiert wurden und sich mit dem betreffenden Zustande verbinden, oder auf eine Intensitätsveränderung zurückzuführen, die in einem Stärker- evtl. Schwächerwerden desselben Zustandes besteht. Es gibt hier also eigentlich keine Qualitätsveränderung. Es gibt nur Qualitäten- und Quantitätenwechsel.[3]) Dabei sind die Zustände ent-

1) »La vie consciente se présente sous un double aspect, selon qu'on l'aperçoit directement ou par réfraction à travers l'espace.« Essai S. 104. Analog in bezug auf die Erfassung der Bewußtseinszustände anderer Personen: »Il faudra distinguer deux manières de s'assimiler les états de conscience d'autrui: l'une dynamique, qui consisterait à les éprouver soi-même; l'autre statique, par laquelle on substituerait à la conscience même de ces états leur image, ou plutôt leur symbole intellectuel, leur idée. On les imaginerait alors au lieu de les reproduire.« Essai S. 142.

2) Mit diesem letzten Satze glaube ich etwas schärfer ausgedrückt zu haben, was Bergson unter dem Ausdrucke »les états psychologiques indépendantes« versteht.

3) Diese Formulierung stammt nicht von Bergson selbst. Sie will in einer zusammenfassenden Formel das wiedergeben, was Bergson durch mehrere Vergleichsbilder zu veranschaulichen versucht. Vgl. vor allem die Ausführungen in Intr. à la mét. Rev. de mét. et de mor. 1903.

weder schon als unveränderliche Elemente genommen oder sind es noch nicht. Im letzteren Falle ist der betreffende, sich im Laufe der Zeit ändernde Zustand einer Reihe von Phasen gleich, die selbst als unveränderliche vorgestellt werden. Jedenfalls besteht die Veränderung in einem Durchlaufen oder Zusammensetzen einer Anzahl angrenzender, qualitativ verschiedener, distinkter und selbst unveränderlicher Elemente (etwa Strecken einer Linie). Und analog wie der Raum, in welchem eine verschieden-farbige Linie gezogen wird, von dieser verschieden ist, und als homogenes Medium vorgestellt wird, in dem die Linie sich ausstreckt, so ist die Zeit von den Zuständen, die sich in ihr abspielen, verschieden. Sie ist ebenso ein homogenes Medium, dessen Elemente (-Momente) distinkt sind und zueinander in dem Verhältnisse des Außer- und Nebeneinander-gestelltseins stehen. Deswegen gibt es eigentlich kein Werden der Zustände in der Zeit. Als im voraus fertige, gewordene Elemente spielen sie sich in der Zeit ab. Und wenn es auf die Qualität des Zustandes allein ankommt, so ist es völlig irrelevant, wie lange er dauert. Ebenso wie ein Rot nicht zu einer anderen Farbe wird, indem es sich über eine weitere Strecke, evtl. Fläche erstreckt, so hat die Dauererstreckung eines Zustandes auf seine Qualität gar keinen Einfluß. Analoges gilt von der Lage in der Zeit. Ein Zustand, soweit er qualitativ »derselbe« ist, kann sich ebenso heute wie morgen abspielen. Da es aber zum Wesen der kausalen Beziehung zwischen den Elementen der äußeren Welt gehört, daß diese Elemente als statische, unveränderliche und in ihrer Dieselbigkeit wiederholbare Elemente aufgefaßt werden, so ergibt sich aus der schon beschriebenen Struktur der Bewußtseinszustände, daß auch die Determinierung des aktuellen Zustandes durch die vorangehenden im Sinne einer kausalen Beziehung aufgefaßt wird. Andererseits ist es gleichgültig, ob der betreffende Zustand zur Vergangenheit, Gegenwart oder zur Zukunft gehört. Prinzipiell könnte jeder zukünftige Zustand vorausgesagt werden, wenn man nur von den Antezedenzien eine erschöpfende Erkenntnis hätte. Es gibt unter den psychischen Zuständen (sowie auch in der sonstigen Welt) nichts, was schlechthin, im eigentlichen Sinne des Wortes, neu wäre. Jede Neuheit beruht auf einer neuen Kombination der schon früher vorhandenen Elemente. Prinzipiell: Alles ist gegeben.

Aber nicht bloß die Qualitäten zweier verschieden in der Zeit gelegenen Zustände eines und desselben Ich können »dieselben« sein. Dies kann auch in bezug auf Zustände verschiedener psychischen Subjekte der Fall sein. Denn die Qualitäten der Zustände sind von



jeder persönlichen Färbung frei. Daß etwas Zustand gerade dieser oder jener Person ist, liegt nicht an seiner Qualität als solcher. Metaphysische Theorien, die den statischen Aspekt für die allein wirkliche Struktur des Bewußtseins halten, leugnen deswegen die Existenz eines von den Zuständen verschiedenen Ich und beschränken sich auf die Zustände allein,[1]) oder aber hypostasieren es als eine die Zustände transzendierende, völlig qualitätslose Substanz, die sie nun zugleich für unerkennbar erklären. Andererseits werden die psychischen Zustände selbst für erkennbar und adäquat ausdrückbar gehalten. –

Die ganze hier gegebene Beschreibung ist freilich etwas zu radikal; sie ist eine Grenzbeschreibung. De facto werden nicht alle Zustände und nicht immer rein auf diese Weise vorgestellt. Nur für die mehr oberflächlichen Zustände (Empfindungen, Vorstellungen, Wahrnehmungen) paßt diese Vorstellungsweise ungefähr ganz. Das ist auch erklärlich; denn es sind Zustände, in denen das Ich in Kontakt mit der räumlichen Welt tritt, und die deswegen irgendetwas von der Struktur des Raumes beibehalten und dadurch sich gewöhnlich unter dem statischen Aspekt geben.[2]) Zu je tieferen und komplizierteren Zuständen aber man greift, desto mehr wächst die Schwierigkeit, sie in der oben beschriebenen Weise vorzustellen. Die entsprechenden Vorstellungen werden jedenfalls etwas verworren, etwas unklar und nicht einstimmig sein. Der Rahmen dieser Vorstellungsweise wird gesprengt werden und es wird immer fühlbarer sein, daß er eben ein Rahmen, und als solcher verschieden von dem Eingerahmten ist. Anders gestaltete Realität wird immer hörbarer sprechen und gegen die statische Vorstellungsweise protestieren. Aus praktischen Gründen hält sich zwar der statische Aspekt im täglichen Leben durch, wobei es noch eine Rolle spielt, daß das Oberflächen-Ich mit dem der tieferen Zustände identisch ist.[3]) Alles weist aber

1) So die »Psychologie ohne Seele«.

2) »Notre moi touche au monde extérieur par sa surface; nos sensations successives, bien que se fondant les unes dans les autres, retiennent quelque chose de l'extériorité réciproque qui en caractérise objectivement les causes; et c'est pourquoi notre vie psychologique superficielle se déroule dans un milieu homogène sans que ce mode de représentation nous côute un grand effort. Mais le caractère symbolique de cette représentation devient de plus en plus frappant à mesure que nous pénétrons davantage dans les profondeurs de la conscience . . .« Essai, S. 95.

3) »Mais comme ce moi plus profond ne fait qu'une seule et même personne avec le moi superficiel, ils paraissent nécessairement durer de la même manière.« Essai S. 95.

darauf hin, daß die statisch vorgestellten Zustände in Wahrheit nicht existieren, sondern eine Täuschung sind, die zu beseitigen ist, wenn man die wahre psychische Realität ergreifen will. Tut man es, so gelangt man zu dem zweiten, dynamischen Aspekt des Bewußtseins, zum Bewußtsein in der konkreten, reellen Dauer.[1])

Die Bewußtseinszustände in der reinen Dauer betrachtet, bilden — nach Bergson — keinerlei »Bündel« von starren, nebeneinander gestellten Elementen. Sie sind keine distinkten, getrennten Qualitäten, sondern sie verschmelzen sich (organisieren sich) zu einer einfachen (simple) Qualität. Deswegen könnte man — obwohl nicht ganz korrekt — sagen, ein Zustand ändere sich schon dadurch, daß er mit »anderen« Zuständen verschmelze, als mit denen er tatsächlich verschmolzen ist. Seine Qualität ist von der Qualität der Zustände, mit denen er zusammen auftritt, qualitativ abhängig, und umgekehrt. Aber schon diese Ausdrucksweise ist dem wirklich Vorhandenen nicht genau angepaßt. Und man darf sie nur unter dem Vorbehalt benutzen, daß sie nicht so verstanden werden darf, als ob es mehrere, voneinander unabhängige (indépendantes) Zustände gäbe, die ihre eigene Qualität haben und sich erst im Zusammensein modifizieren.[2]) Die »elementaren Zustände«, welche die Gesamtheit eines Zustandes ausmachen, sind — nach Bergson — nur Abstraktionen einer psychologischen Analyse. Vergißt man dies, so unterliegt man der Täuschung des statischen Aspektes. Ein »Zustand« bedeutet in Wahrheit eine fließende, bewegliche Zone, die von der Aufmerksamkeit besser beleuchtet wird und die alles umspannt, was wir im gegebenen Momente denken, fühlen und wollen, was wir — mit einem Worte — sind. Will man aber von den elementaren Zuständen doch reden, so hat ihre Mannigfaltigkeit mit der zahlenmäßigen Mannigfaltigkeit jedenfalls nichts zu tun. Sie ist eine eigentümliche, undefinierbare Qualität. Von jederlei Quantität — im strengen Sinne des Wortes — ist in der reinen Dauer nichts zu finden; somit gibt es nur qualitative Veränderungen.

Aber auch die Veränderung (changement) und die Aufeinanderfolge der Zustände in der Zeit (was für Bergson eigentlich ein und dasselbe bedeutet) ist von der des statischen Aspektes verschieden.

1) Bei Bergson »la durée réelle«, oder »la durée concrète« oder »la durée pure«.

2) »Mais d'une situation originelle qui communique quelque chose de son origiantité à ces èlements, c'est-à-dire aux vues partielles qu'on prend sur elle, comment pourrait-on cela figurer donnée avant qu'elle se produise?« L'Evolution crèatrice S. 30. (Vom Verf. unterstrichen.)

Die Zustände — in dem eben definierten Sinne — bilden einen in kontinuierlicher Veränderung, in einem unaufhörlichen Werden begriffenen Fluß (wobei das Fließen selbst, und nicht etwa das Flußbett oder die Flußrichtung, ins Auge gefaßt werden soll). Es gibt hier keinen wesentlichen Unterschied zwischen dem Verbleiben in »demselben« Zustand und dem Übergehen von »einem« Zustande in einen »anderen«. »Sein« besteht hier im »Sichverändern«. Und die Veränderung ist kein ruckweiser Wechsel, kein Ablösen, Erscheinen und Abgelöstwerden von unveränderlichen Elementen. Es ist ein wirkliches Sichverändern und ein kontinuierliches Sichverändern der Zustandsqualitäten selbst. Die Zustände fangen — im strengen Sinne des Wortes — nicht an und hören nicht auf. Es gibt keine noch so engen Intervalle, innerhalb deren die Zustandsqualität konstant bliebe. Auch von einem Infinitesimalintervall kann hier nicht die Rede sein. Es ist eben der Beweis, wie stark man an die Betrachtung des Bewußtseins unter dem statischen Aspekt gewöhnt ist, (oder was dasselbe besagt, an das Unterschieben eines homogenen Mediums unter die reine Heterogenität der Zustände), daß man auf den Gedanken einer Zusammensetzung einer einfachen, unteilbaren qualitativen Veränderungskontinuität durch infinitesimal kleine Homogenitäten kommt. In Wirklichkeit ist nichts davon zu finden. Ein homogenes Medium (wie es auch genannt werden mag, homogene Zeit oder homogener Raum) gibt es hier überhaupt nicht. Die wirkliche Zeit (la durée) ist im strengsten Sinne des Wortes reine Heterogenität. Sie und die Mannigfaltigkeit der Zustände sind ein und dasselbe.

Mit der letzten Feststellung hängt es zusammen, daß die Dauer als eine wirkende Ursache zu fassen ist. Dadurch allein, daß ein Zustand »so lange« (»genau so lange und nicht länger«) dauert, wird er zu einem solchen von bestimmter Qualität. Hätte er z. B. doppelt so lange gedauert, so wäre er dadurch allein schon zu einem anderen und zu einem qualitativ anderen geworden. Somit kann man hier keine zwei, ihrer Zeitlage nach, verschiedenen Zustände, welche »dieselbe« Qualität hätten, finden. Jeder aktuelle Zustand trägt sozusagen an seiner Stirn das Gepräge der ganzen ihm vorangehenden Geschichte von Zuständen, indem die letzten dem »aktuellen Zustand« — wenn diese Abstraktion erlaubt ist — eine eigentümliche Färbung verleihen. Die ganze Vergangenheit konserviert sich ununterbrochen, von sich selbst, automatisch. Sie folgt uns in jedem Momente des Lebens. Freilich wird sie ohne Zweifel nur in einem kleinen Bruchteil von uns vorgestellt, gedacht (und



dies hat seine zweckmäßigen Gründe, wie später gezeigt wird); mit unserer gesamten Vergangenheit aber streben, wollen und handeln wir. Deswegen ist es unmöglich, daß zwei verschiedene Reihen von Zuständen in einem identischen Zustande kulminieren. Jeder Zustand ist ein einzig existierender und ein schlechthin neuer. Und da er zugleich eine einfache (simple) Qualität ist, so ist er unvorhersehbar. Einmal geworden, expliziert er sich durch das, was in dem betreffenden Ich im gegebenen Moment vorhanden ist und was auf dieses Ich eingewirkt hat, sowie durch die Zustände, die dem betreffenden Zustande vorangegangen sind und ihn motiviert haben. »Mais une intélligence, même surhumaine« — sagt Bergson in der Evolution créatrice — n'eût pu prévoir la forme simple, indivisible, qui donne à ces éléments tout abstraits leur organisation concrète«.

Mit der Einzigartigkeit der Zustände in der reinen Dauer hängt es andererseits zusammen, daß die Zustände schlechthin persönliche sind. Zwischen Zuständen zweier verschiedener psychischer Subjekte liegt eine unüberbrückbare Kluft: die zwischen zwei verschiedenen einfachen Qualitäten. Jeder Zustand trägt eine Färbung des Ich, dessen Zustand er ist, und ist er tief genug, so prägt sich in seiner Qualität die ganze Person aus.[1]) Denn de facto mischen sich die zwei verschiedenen Aspekte durcheinander. Der statische ist vorhanden, und sobald die Spannung des Lebens des betreffenden Individuums abflaut, sobald dieses nicht in seinen eigenen Tiefen lebt, sondern sich in den Oberflächen-Zuständen bewegt, erstarrt die fließende, lebendige Masse der Zustände zu einer leblosen, unpersönlichen Kruste des statischen Aspektes.[2]) Es baut sich auf dem individuellen ein gemeinsames Ich auf, dessen Zustände ein lebloser Schatten, ein Phantom des wahren individuellen Ich sind, so sehr das unpersönliche Ich gewöhnlich als das wirkliche vermeint sein mag.

Zu dieser Gegenüberstellung der zwei Aspekte des Bewußtseins ist ergänzend zu bemerken, daß Bergson auf seinem anfänglichen Standpunkte im »Essai« die in dem statischen Aspekte als das homogene Medium vorgestellte Zeit völlig mit dem homogenen Raume identifiziert (welcher von der konkreten Ausgedehntheit — wie sich später zeigen wird — wohl

---

1) »Les sentiments pourvu qu'ils aient atteint une profondeur suffisante, représentent chacune l'âme entière, en ce sens que tout le contenu de l'âme se reflète en chacun d'eux« (Essai 126).

2) Vgl. die geistreichen Ausführungen Bergsons im Essai S. 125—131 (Abschnitt »l'acte libre«). Auch »Introduction à la métaphysique«. Erst später wird es möglich sein, auf die Spannung (tension) des Bewußtseins genau einzugehen. Hier genügt das oben Angedeutete.

zu scheiden ist). Dabei leugnet Bergson im »Essai« die Existenz der Zeit in der Sphäre der materiellen Welt, so daß nur die konkrete Dauer des Bewußtseins als die absolut und allein existierende Zeit zu betrachten ist, eine Zeit, die unteilbar ist und nicht gemessen werden kann. Das Gemessene — etwa in den physikalischen Bestimmungen — ist nur der Raum und gezählt werden nur die Gleichzeitigkeiten mancher realer Vorkommnisse. Später sieht sich Bergson genötigt, mehrere reine Dauern anzunehmen, wobei die anfänglich behauptete Zeitlosigkeit der Materie sich in einen Grenzfall verschiedener Modi des zeitlichen Seins verwandelt. Aber die Leugnung der realen Existenz der physikalischen, homogenen Zeit bleibt dadurch unangetastet. Wir werden darüber später noch zu sprechen haben. Dagegen übergehen wir hier ganz die Erörterungen Bergsons im »Essai«, die die Einführung der Raumstruktur in die Sphäre des Bewußtseins in einzelnen Fällen betreffen. Denn ihre Darstellung würde uns in der systematischen Problematik nicht weiter führen. Andererseits würde eine etwa an sie angeknüpfte Kritik — so sehr wir diese Betrachtungen vorwiegend für Konstruktionen halten — zu dem Hauptthema nichts Wesentliches hinzufügen. Alle diesbezüglichen Behauptungen Bergsons können falsch sein; die Gegenüberstellung der beiden Aspekte aber — wenn sie in sich selbst nicht angreifbar ist — kann trotzdem aufrecht erhalten werden. Was endlich die allgemeinen Ursachen der Entstehung des statischen Aspektes sowie dessen Zusammenhang mit der intellektuellen Erkenntnis betrifft, so finden sich darüber in den anfänglichen Untersuchungen Bergsons nur gelegentliche Andeutungen, die zu einer ausführlichen Untersuchung nicht heranreifen. Im allgemeinen neigen sie zu der Auffassung, daß die Entstehung des statischen Aspektes auf praktische Umstände und Ziele des menschlichen Lebens zurückzuführen ist, und daß die intellektuelle Erkenntnis im Dienste der allgemeinen praktischen Zwecke steht. Erst »Matière et mémoire« bringt in dieser Richtung eine ausführliche Untersuchung, wobei die ursprüngliche Erklärungstendenz sich in eine ausführliche Theorie verwandelt. Wir werden bald diese Theorie darzustellen versuchen. Ehe wir aber dazu übergehen, wollen wir zunächst die Konsequenz aus der Gegenüberstellung der zwei Aspekte ziehen und das Problem der Intuition nach seinen verschiedenen Seiten formulieren. Da jedoch die Stellung des Intuitionsproblems durch die Untersuchungen der intellektuellen Erkenntnis bedingt ist, müssen wir die Ergebnisse der letzten zunächst als eine an sich bestehende Möglichkeit andeuten.

## II. Kapitel.

## Das Problem der Intuition.

Nach dem bis jetzt Dargestellten scheint die Aufgabe, psychische Zustände, so wie sie in Wirklichkeit sind, wahrzunehmen, zu erkennen und das Erkannte auszudrücken, leicht ausführbar und unproblematisch zu sein. Man macht einfach die Täuschung nicht mit, kehrt von Worten und Symbolen zu der Wirklichkeit selbst zurück, nimmt sie wahr, drückt das Vorgefundene aus — und man ist am Ende. Man beseitigt einen vielleicht oft begangenen Fehler, aber doch nichts mehr als einen Fehler. Wie ist von da aus auf die Problematik

einer vollständig neuen Erkenntnis zu kommen? Indessen verhalten sich die Sachen – nach Bergson – doch anders. Daß der statische Aspekt eine Täuschung ist, bleibt freilich außer Zweifel. Denn so sehr wir daran gewöhnt sind, die Bewußtseinszustände unter dem statischen Aspekte wahrzunehmen und diese ihre Gestalt für die Wirklichkeit zu halten, ist es für uns im Moment der Erfassung der reinen Dauer doch ganz zweifellos, daß allein die reine Dauer die schlechthin unmittelbar gegebene Realität ist. Dieser Realität gegenüber ist der statische Aspekt nur eine sozusagen aus einer gewissen Distanz und durch gewisse räumliche Formen . . . hindurch aufgenommene Ansicht vom Bewußtsein, eine Ansicht, die im Widerstreit mit der unmittelbar erfaßten Realität steht und sich eben dadurch als eine Täuschung erweist. – Diese Täuschung hat aber viel tiefere Ursachen; denn sie ist mehr als ein »zufälliger« Fehler. Der statische Aspekt ist nur sozusagen ein Einzelfall einer viel breiteren Erscheinung, deren Folgen eine Sphäre umspannen, welche gewöhnlich im Leben und auch in der Philosophie als die der »objektiven« Erkenntnis aufgefaßt wird, die Sphäre nämlich der intellektuellen Erkenntnis im weitesten Sinne des Wortes. Um dies zu zeigen, ist einerseits zu bemerken, daß der statische Aspekt ohne Schwierigkeit in Begriffe gefaßt und in Worten wiedergegeben werden kann, daß also seine Form mit der Form der intellektuellen Bestimmung übereinkommt und dadurch ihre innere Verwandtschaft mit der letzten erweist. Zugleich prätendiert diese intellektuelle Bestimmung – nach allgemeiner Ansicht der Philosophen – nicht nur für alle Erkenntnissubjekte, sondern auch in bezug auf alles zu gelten. Andererseits findet bei der reinen Dauer, die doch als absolute Realität betrachtet werden muß, gerade das entgegengesetzte statt. Es wurde z. B. oben gesagt: »Mehrere Bewußtseinszustände in der reinen Dauer verschmelzen zu einer einfachen Qualität; und dies sowohl in ihrem Zusammensein wie in der Aufeinanderfolge. Nimmt man die Worte »mehrere« und »eine einfache« im strengen abstrakten Sinne (so wie sie in den Begriffen der Einheit und der Vielheit dastehen), so ist mit dem Obigen eine Absurdität gesagt worden. Nimmt man aber diese Worte in noch so laxem Sinne, so wird das Ganze immer zu einem Widersinne neigen. Man wird diesen Widersinn auf dem Wege einer Vereinigung oder Verbindung der Idee der Einheit mit der der Vielheit auszugleichen suchen. Man wird aber auf diesem Wege niemals mehr erreichen als ein Symbol, in dem verschiedene Gegenstände mehr oder weniger gewaltsam zusammengepreßt worden sind. Wird man endlich einen von den beiden Be-



griffen, aus denen man die reine Dauer zusammensetzen will, mehr als den andern betonen, so wird man am Ende entweder zu der Behauptung gelangen, daß die Dauer einfach ist, oder zu der entgegengesetzten Behauptung. In beiden Fällen wird man aber das wirklich Vorhandene vergewaltigen. Denn behauptet man, die reine Dauer sei eine Einheit (unité), so protestiert dagegen der unendliche Reichtum der mannigfaltigen Zustände. Wollte man also dieser Mannigfaltigkeit gerecht werden, so müßte man zugeben, daß, wenn die Dauer noch eine Einheit sein soll, diese Einheit jedenfalls mit der leeren, unbeweglichen Einheit nichts zu tun hat. – Dadurch würde man aber bei dem Versuche der Rechtfertigung einer solchen Auffassung der Einheit in Verlegenheit geraten. Spricht man dagegen von einer Vielheit von Zuständen in der Dauer, in der nichts Fertiges, Festes existiert, in der es gar keine distinkten Glieder (Elemente) gibt, in der alles erst wird und, in seinem Verschiedensein werdend, zu einer fließenden, beständig sich verändernden, einfachen Qualität verschmilzt, so fragt man sich, ob eine solche Vielheit noch als »Vielheit« betrachtet werden darf? Was hat sie mit einer »Vielheit« noch gemeinsam? Und wie kann man andererseits der Wirklichkeit gerecht werden und die Einheit der Dauer restituieren? Man wird vielleicht versuchen, die Zustände immer zahlreicher zu nehmen, sie immer näher aneinander schieben. Es wird aber immer – solange man bei der Betonung der Vielheit verharrt – zwischen ihnen ein leerer Abstand bleiben. Dabei wird die Zusammenhanglosigkeit der einzelnen Zustände mit der wirklich vorgefundenen Einheit der Dauer im Widerstreit stehen. Mit einem Worte: Zu der reinen Dauer kann man nicht vordringen, solange man von den Begriffen der Einheit oder der Vielheit ausgeht und mit ihnen die reine Dauer fassen will. Dasselbe gilt in bezug auf die adäquate Ausdrückbarkeit. Was für Worte man zur Definition der Dauer verwenden mag, man wird nie das wiedergeben können, was in Wirklichkeit vorliegt. Man bleibt immer bei dem statischen Aspekte der Bewußtseinszustände stehen.[1])

---

1) Ich gebe hier bloß die Darstellung von einer Seite der sich hier eröffnenden Schwierigkeit wieder, wie sie in Bergsons Intr. à la mét. angedeutet wird. Man könnte aber dieselbe Schwierigkeit auch in bezug auf andere Momente hervorheben: z. B. könnte man fragen, wie die beiden folgenden Behauptungen zugleich bestehen können: 1. Die Bewußtseinszustände in der reinen Dauer fangen im strengen Sinne nicht an und hören nicht auf, – und 2. jeder Zustand (état) ist eine den ihm vorangehenden Zuständen gegenüber schlechthin neue, unreduzierbare Qualität u. dgl. m.



Der angedeuteten Schwierigkeit wird man auch nicht entgehen, wenn man etwa, statt sich der astrakten Begriffe zu bedienen (die vielleicht — wie man wohl sagen würde — wegen ihrer Abstraktheit und Leere hier nicht brauchbar sind)[1]) zu anschaulichen konkreten Bildern (images) greifen wollte. Denn ob man die reine Dauer mit einem Abwickeln evtl. Aufrollen eines Fadens, oder mit einem Passieren eines Farbenkontinuums, oder mit einer eine Verlängerung des Gummielastikumstückes hervorbringenden Bewegung vergleicht, immer wird einer der Fälle eintreten:[2]) Entweder wird der Dauer die Homogenität des Raumes, bzw. den Zuständen die Form des Außer-einander-gestellt-seins und des Fertigseins aufgewungen, oder wird die Einheit der Dauer so betont, daß die unendliche Mannigfaltigkeit der Zustände vergewaltigt wird. Und es kann nicht anders sein. Denn: »La vie interieure est tout cela à la fois, variété de qualités, continuité de progrès, unité de direction. On ne saurait la représenter par des images«.[3]) So kommt man zu folgendem Ergebnis: Einerseits gibt sich die reine Dauer in dem unmittelbaren Erleben als die absolute und einzige Realität in der Sphäre des Bewußtseins. Andererseits ist es unmöglich die reine Dauer begrifflich zu fassen, oder wenigstens ihre Natur durch die uns zur Verfügung stehenden Bilder adäquat zu veranschaulichen. Alle Niederschläge der intellektuellen Erkenntnis erweisen sich der reinen Dauer gegenüber völlig machtlos. Die reine Dauer kann also auf dem Wege der intellektuellen Erkenntnis nicht erfaßt werden, und da sie (und dabei auf eine jeden Zweifel ausschließende Weise) doch erfaßt wird, so muß die Erfassung einer Erkenntnisart angehören, die von jederlei intellektuellen Erkenntnis radikal verschieden ist. Nennt man die unmittelbare Wahrnehmung der reinen Dauer »Intuition«, so ergibt sich aus der bisherigen Betrachtung als erstes Problem die Frage, was die Intuition ihrer Natur nach ist. Ihrer Natur nach, denn die Existenz der Intuition steht in dem jetzigen Augenblick der Untersuchung nicht mehr in Frage. Diese Existenz ist ja gerade das (zunächst unverständliche) Faktum, das Bergson zu der folgenden

---

1) Was übrigens, wie ich hier hinzufügen kann, nur ein nicht zu rechtfertigender Ausweg wäre, dessen Unrechtmäßigkeit sofort erkannt wird, wenn man die hier noch feststehende und erst durch die jetzige Überlegung in Frage zu stellende Alleinherrschaft des Intellektes und das Postulat der allgemeinen Gültigkeit der Begriffe, so wie der von der Logik behaupteten prinzipiellen Möglichkeit des »Alles-auf-Begriffe-bringens«, berücksichtigt.

2) Vgl. Intr. à la métaphysique. Rev. d. mét. et de mor. 1903, S. 5 und 6.

3) l. c. S. 6.



Problematik veranlaßt. Durch die Existenz einer Realität, die sich den intellektuellen Formen[1]) nicht fügt, wird die Alleinherrschaft des Intellektes durchbrochen. Dadurch wird zugleich die Natur der intellektuellen Erkenntnis zum Problem. In ihr muß der Grund liegen, weswegen der Intellekt bei der Erkenntnis der reinen Dauer sich machtlos erweist.

Unter der Heranziehung der Kantischen Ausdrucksweise und Problematik kann man das Gesagte folgermaßen entwickeln:

Die Alleinherrschaft des Intellektes wird, wie gesagt, durch das Vorhandensein einer Realität, die durch ihn nicht erkannt und doch auf irgendeinem, bis jetzt theoretisch unerkanntem Wege, erkannt wird, gebrochen. Ist das Gesagte richtig, so gibt es nicht eine einzige, sondern es gibt wenigstens zwei Grundarten der Erkenntnis. Dadurch aber entsteht zunächst die Aufgabe der Bestimmung der Natur einer jeder von ihnen, sowie ihrer beiderseitigen Beziehungen. Andererseits kann und darf man nicht im voraus Prinzipien aufstellen, die für jede Erkenntnis überhaupt Geltung besäßen. Will man also, wie es Kant tut, apriorische Anschauungs- und Denkformen als Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis überhaupt aufstellen, so ist die Aufgabe falsch gestellt und birgt in sich einen Zirkel, indem sie die Einheitlichkeit und Alleinherrschaft der intellektuellen Erkenntnis, die erst zu beweisen wäre, stillschweigend voraussetzt.

Dabei brauchen aber nicht alle kantischen Behauptungen über Anschauungsformen, Raum und Zeit, und über die Kategorien in jeder Richtung falsch zu sein. Raum, Zeit usw. hören auf, Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis überhaupt zu sein, können aber doch als notwendige Struktur zu einer Art der Erkenntnis gehören. Ist es aber so, so liegt die erste Aufgabe vor, alle zu dieser Art der Erkenntnis gehörigen Formen, ihre Natur, sowie die Rolle, die sie spielen, zu bestimmen und dadurch zugleich die Grenzen aufzuweisen, innerhalb deren sie Geltung besitzen. Daran knüpft sich sofort die zweite, weit wichtigere Aufgabe: Die Beantwortung der Frage nach der Genesis dieser Erkenntnisart. Denn in dem Momente, wo die erwähnten Formen nicht zu der Natur der Erkenntnis überhaupt gehören, sondern nur sozusagen einen Einzelfall der Erkenntnis bilden, der an bestimmte Bedingungen und Zwecke geknüpft ist, verlieren sie ihre Absolutheit und werden zu etwas Zufälligem und Bedingtem, dessen Genesis zu geben man verpflichtet ist.

1) Der Sinn dieses Wortes wird sich im nächsten Abschnitt klären.



Andererseits: Ist eine Erkenntnis, zu deren Bestehen Raum, Zeit usw. notwendig ist, dadurch in irgendeinem noch zu bestimmenden Sinne relativ, bleibt sie innerhalb der Grenzen einer bloßen Erscheinungswelt eingeschlossen, und ist sie nur eine Art der Erkenntnis, so folgt, daß nicht jede Erkenntnis relativ sein muß; — es ist also die Möglichkeit einer absoluten, die Realität selbst erfassenden Erkenntnis wenigstens prinzipiell nicht ausgeschlossen. Gibt es ferner eine Erkenntnis, die von den Formen des Raumes und der Zeit[1]) frei ist, so bricht sie die Fessel der Relativität und ist eine absolute Erkenntnis. Es wurde aber oben gezeigt, daß der homogene Raum (evtl. hom. Zeit) nur für den statischen Aspekt des Bewußtseins paßt, daß es aber eine Realität, die reine Dauer, gibt, die von der Form des homogenen Mediums vollständig frei ist, und daß es eine Erkenntnis von dieser Realität gibt. Sind also die obigen Analysen richtig, so ist die zu untersuchende Intuition die gesuchte absolute, metaphysische Erkenntnis. Somit ist das Problem der Intuition zugleich das der absoluten Erkenntnis und hängt mit dem Problem der Möglichkeit einer Metaphysik zusammen. Ist aber die Wissenschaft (science) etwas, in dessen Grenzen die intellektuelle Erkenntnis herrscht, will andererseits die Philosophie eine letzte und absolute Erkenntnis vom Universum geben, so hängen mit den Problemen der intuitiven und der intellektuellen Erkenntnis die Probleme der Möglichkeit der Wissenschaft und der Philosophie, sowie die der fundamentalen Abgrenzung zwischen ihnen, zusammen.

Man muß aber etwas genauer sein und das Problem nach seinen verschiedenen Seiten und unabhängig von der Kantischen Philosophie formulieren. Zu diesem Zwecke ist einiges von den späteren Untersuchungen — vorläufig als eine hypothetische Möglichkeit — schon hier kurz anzudeuten.

1. Nehmen wir also mit Bergson an, es gebe zwei verschiedene Erkenntnisarten: die intellektuelle und die intuitive. Nehmen wir weiter an, daß die intellektuelle Erkenntnis immer dann zur Ausübung gelangt, wenn wir im täglichen Dasein leben und natürlich nach außen gerichtet sind. Es ist zu vermuten, daß die Umstände, unter welchen diese Erkenntnis zur Ausübung kommt, sie auf irgendwelche Weise formen. Nehmen wir an, daß dies in der Tat so ist. In den Umständen liegt aber Doppeltes: a) Das tägliche Leben ist aufs Handeln

1) Immer im Sinne des homogenen Raumes und der homogenen Zeit!



gerichtet; im Grunde ist es nichts anderes als Handeln (»vivre c'est-à-dire agir« sagt Bergson öfters), b) das Leben und Handeln spielt sich in einer materiellen Welt ab. Nach der Annahme muß beides in der unter diesen Umständen ausgeübten Erkenntnis zur Ausprägung kommen. Die intellektuelle Erkenntnis muß also erstens eine Erkenntnis sein, die zum Ziele eine zu vollziehende Handlung hat, d. h. sie muß den Bedingungen der Handlung angepaßt sein. Sie muß zweitens eine Erkenntnis der materiellen Welt sein. Im Grunde fällt beides zusammen, da die Handlung sich nur in und an der Materie abspielen kann, und soll sie gelingen, so ist vor allem die Materie zu erkennen, und so zu erkennen, wie dies für die Handlung von Bedeutung ist. Die intellektuelle Erkenntnis zielt somit ursprünglich auf eine Handlung hin und ist ihr angepaßt. Stellt dies an sie gewisse Forderungen, zwingt es sie bestimmte Formen anzunehmen, so dürfen diese Formen nur in den vom Gesichtspunkte der zu vollziehenden Handlung bestimmten Grenzen mit Erfolg angewendet werden. Will man also eine uninteressierte, reine Erkenntnis, eine Erkenntnis um der Erkenntnis willen haben, so muß man diese Formen beseitigen, sich von ihnen frei machen. Ist die Intuition, wenn sie möglich ist, von diesen Formen frei, so ist sie eine reine uninteressierte Erkenntnis. Das Problem der Intuition ist also das Problem der uninteressierten Erkenntnis.

2. Wenn die Formen der intellektuellen Erkenntnis die zu erkennende Realität umgestalten, so ist das auf diesem Wege Erfaßte nur eine Erscheinung, ein Schein, ein Symbol von der Realität, nicht aber sie selbst, (unabhängig davon, wie sich der Sinn dieser »Erscheinung« im Laufe der Untersuchung bestimmen mag). Die intellektuelle Erkenntnis ist in diesem Sinne relativ. Dabei kann die Relativität bei verschiedenen Grundarten von Realitäten verschieden groß sein, ja, sie nähert sich in gewissen Fällen aproximativ an das Absolute, da die Handlung nicht im Irrealen verlaufen kann. Gibt es aber eine Intuition, d. h. eine von Handlungsformen freie Erkenntnis, so ist ihr Problem mit dem der absoluten, unmittelbaren, metaphysischen Erkenntnis identisch.

3. Ist aber die Realität im letzten Grunde ein ewiges Werden, ein unaufhörliches Sichverändern und Sichbewegen, und fordert anderseits die zur Erhaltung des Lebens notwendige Handlung fertige, gewordene und unveränderliche Elemente, so muß die ihr angepaßte Erkenntnis eine Erkenntnis des Fertigen und Statischen sein, die Intuition aber die Erkenntnis des Werdens und der Veränderung



So ist das Problem der uninteressierten und absoluten Erkenntnis eins mit der Frage nach der Erkenntnis des Werdens und der Veränderung (changement).

4. Nehmen wir an, daß man zwischen zwei Arten der Handlung unterscheiden muß: zwischen der Handlung, welche im praktischen Leben bei der Verfertigung nützlicher Gegenstände zur Ausübung gelangt, und der »freien« Handlung, einem freien, aus dem Innern des Menschen kommenden Entschlusse und dessen Vollzuge. Nehmen wir weiter an, daß die erste nach bestimmten Modellen (Typen, Formen) sich abspielt, die durch Wiederholung zum Schematismus und zur Mechanisierung erstarrt sind. Daß dagegen die zweite einer schlechthin neuen Lösung eines dem Individuum durch das Leben gestellten Problems vergleichbar ist, welche ausschließlich aus dem innersten Wesen des Individuums entspringt und nicht aus den mechanisierten und aus den äußeren Umständen des Lebens entstandenen Gewohnheiten. Bei der ersten Art der Handlung würde die Benützung der intellektuellen Formen, bzw. das Betrachten der eigenen psychischen Zustände unter dem statischen Aspekt vollkommen passend und ausreichend sein. Die freie Handlung müßte indessen ein inneres, unmittelbares Gewahrwerden des Individuums von sich selbst (die Intuition) in sich schließen. So hängt — unter der gemachten Annahme — das Problem der Intuition mit dem des freien Willens eng zusammen.[1]

5. Fordert die tägliche, mechanisierte Handlung das Fertigsein (Gewordensein) und die Unveränderlichkeit der Elemente, spielt sie sich an der Materie ab, und ist jede Realität ein Werden (evtl. Entwerden), so muß dies Werden der Materie ein solches sein, daß es von irgend welcher Seite das Fertigsein, das Gewordensein darbietet, so muß die Materie wenigstens als eine Tendenz zum Statischen gefaßt werden[2]) — da sonst eine Handlung nicht möglich wäre. Der Intellekt also, der das Statische zu erfassen vermag, ist vor allem eine Erkenntnis der Materie. Gibt es aber zugleich eine Realität, die von keiner Seite irgend etwas Gewordenes, sondern ein pures Werden ist, und ist das Leben eben diese Realität, so ist die Frage nach der Intuition, die über das Statische hinausgeht, und das Werden selbst zu erfassen vermag, mit der Frage nach der Erkenntnis des Lebens identisch.

1) Ein noch engerer Zusammenhang wird später dargestellt.

2) Vgl. d. Kapitel über die ideelle Genesis der Materie und des Intellektes.

6. Bildet die Urnatur des Lebens das Bewußtsein, und ist es nur, wenn es im Werden, in der reinen Dauer begriffen ist, rein zu erfassen, so ist das Intuitionsproblem das Problem der Erkenntnis des Bewußtseins in der reinen Dauer. Leben endlich die Menschen als Handlungssubjekte im Kontakt mit der materiellen Natur und in einer menschlichen Gemeinschaft, so ist es verständlich, daß — nach der Ausbildung der intellektuellen Erkenntnisweise mit ihren mannigfachen Formen und bei dem Vorwiegen der praktischen, nach außen hin gerichteten Einstellung — sie unwillkürlich die Formen der intellektuellen Erkenntis auch auf das innere Leben anwenden, und daß dadurch eine täuschende Vorstellungsweise der Bewußtseinszustände entsteht: der statische Aspekt.

Auf diese Weise schließt sich der Kreis der Fragen, der das Intuitionsproblem umfaßt. Jetzt schon sieht man die grundlegende Bedeutung, die für das ganze System Bergsons die Scheidung zwischen der reinen Dauer und dem statischen Aspekte des Bewußtseins hat. Dies wird im Laufe der weiteren Darstellung noch klarer werden. Natürlich sind es nicht alle Seiten des Problems, die oben zusammengestellt wurden[1]). Einige andere werden im Laufe der Darstellung — nach Heranziehung der neuen Problemverschlingung in der Evolution créatrice — noch hinzukommen. Es ist aber notwendig, zuerst von den bisherigen Allgemeinheiten in kronkretere Untersuchungen überzugehen und das, was hier hypothetisch angedeutet ist, aufzuzeigen.

Wir gehen somit zu der Darstellung der Bergsonschen Untersuchungen über die intellektuelle Erkenntnis über, um sodann zu der Intuition zurückzukehren.

## II. Abschnitt.
## DER INTELLEKT.

### Einleitung.

Die Bergsonschen Untersuchungen über die intellektuelle Erkenntnis bzw. den Intellekt — im weitesten Sinne des Wortes — kann man zunächst in zwei Gruppen sondern: 1. in die »psychologischen« (bzw. »erkenntnistheoretischen«)[2]) und 2. in die metaphysischen Unter-

1) Eine solche Zusammenstellung gibt Bergson selbst in seinen Werken nicht. Sie dürfte aber der Klarheit und Übersichtlichkeit der Problembehandlung dienlich sein.

2) Die Verschiedenheit der erkenntnistheoretischen Problematik und Methode von der »psychologischen« beachtet Bergson selbst nicht!

suchungen. Jedoch auch innerhalb der »psychologischen« Betrachtung ist man genötigt, eine Scheidung zu statuieren zwischen den rein psychologischen und mehr auf das Bewußtseinsmäßige gehenden Untersuchungen und den entwicklungspsychologischen Untersuchungen, welche sich mit verschiedenen realen Tendenzen und ihrer Entwicklung in der Gesamttendenz des Lebens befassen. In dem Moment, in dem man die Entwicklungstheorie Bergsons hat, bilden die ersten einen Spezialfall der allgemeinen Theorie; vor der Entstehung der Entwicklungstheorie aber bildeten sie einen Weg zu der letzteren und enthalten auch jetzt eine Teilbegründung der allgemeinen Auffassung des Intellektes, indem sie vor allem den Beweis der Handlungsbezogenheit der äußeren Wahrnehmung darlegen. Somit werden wir mit der rein psychologischen Betrachtung anfangen, der sich dann die entwicklungspsychologische und die metaphysische anreihen werden. Dabei beschränken wir uns in der psychologischen Betrachtung hauptsächlich auf die Herausstellung der Handlungsbezogenheit der äußeren Wahrnehmung nebst einem Exkurs über die Genese der allgemeinen Ideen. Dagegen müssen wir in der entwicklungstheoretischen Betrachtung wenigstens in einigen Sätzen auf die Entwicklung überhaupt und auf den Instinkt eingehen.

Um die Verschiedenheit der Betrachtungsweise sowie den Übergang von den psychologischen zu den entwicklungstheoretischen und metaphysischen Untersuchungen etwas genauer anzudeuten, sei noch folgendes bemerkt:

Der wesentlich dualistische Essai, in welchem die Entdeckung der reinen Dauer zum Durchbruch kam, führte in natürlicher Konsequenz zu den metaphysischen Problemen des Dualismus und nötigte die Schwierigkeiten zu lösen, in die sich sowohl der Realismus wie der Idealismus einerseits, Spiritualismus und Materialismus andererseits verwickeln. Die Untersuchung dieser Systeme[1]) ergab, daß sowohl der Realismus wie der Idealismus auf ein — nach Bergsons Meinung — anfechtbares und zu unlösbaren Schwierigkeiten führendes, gemeinsames Fundament sich stützen, welches in folgende zwei Behauptungen sich zusammenfassen läßt: 1. Die äußere Wahrnehmung, und allgemeiner, die Bewußtseinszustände sind D u p l i k a t a von entsprechenden materiellen Realitäten. 2. Die äußere Wahrnehmung (perception éxterne) ist eine uninteressierte, reine

1) Vgl. vor allem die angegebenen Resultate in »Matière et mémoire« S. 11—14, 252—255.



Erkenntnis. Die Natur der Wahrnehmung und ihre Beziehung zu der in ihr erkannten Realität (Materie) war also das nächstliegende Thema der Untersuchung. Da sich aber bald erwies, daß die konkrete Wahrnehmung mit Erinnerungselementen durchsetzt ist, führte das Anfangsproblem zur Untersuchung des Gedächtnisses und seines Verhältnisses zur reinen Wahrnehmung. Die Lösung des Wahrnehmungsproblems sollte die für metaphysische Fragen notwendige Korrektur der bisherigen Auffassungen ergeben, die Lösung des Gedächtnisproblems dagegen sollte einerseits einen indirekten empirischen Beweis der Bergsonschen Auffassung der reinen Wahrnehmung liefern, andererseits das metaphysische Problem der Seins-Unabhängigkeit des Geistes (l'ésprit) wiederum auf empirischem Wege lösen. Auf diese Weise handelte es sich also um eine psychologische[1]) Untersuchung der Bewußtseinszustände, welche einerseits in erkenntnis-theoretische, andererseits in metaphysische Fragen hinauslief. Sie ergab als Resultat eine eigentümliche Teleologie in der Struktur der Bewußtseinszustände der erkennenden, allgemeiner, der lebenden (menschlichen) Subjekte, m. a. W. eine sich im Laufe der Zeit vervollkommnende Anpassung an die Bedingungen und Zwecke des Lebens.[2]) Dabei wurde diese sich anpassende Struktur als eine sich entwickelnde Realität, die verschiedenen Grade der Vollkommenheit der Anpassung als verschiedene Phasen der Entwicklung einer ursprünglichen realen Tendenz aufgefaßt, welche selbst nur eine Linie der Entwicklung einer Urtendenz — des Lebens — ist.

Mit dem zuletzt Gesagten stehen wir schon auf dem Boden der »Evolution créatrice«,[3]) die sich als Aufgabe die Bestimmung des Sinnes dieser Teleologie und der Entwicklung, sowie eine Rekonstruktion der faktischen Entwicklung gestellt hat. Die ursprünglich psychologische, obwohl ins Metaphysische und Erkenntnistheoretische[4]) auslaufende Untersuchung der »Matière et mémoire« verwandelt

1) Nach Bergsons ausdrücklicher Meinung (vgl. die Vorrede zur VII. französischen Ausgabe der Matière et mémoire S. X—XII) und der tatsächlichen Durchführung der Untersuchungen in diesem Werke.

2) Vorläufig wird offen gelassen, wie diese Teleologie genau zu fassen ist. Alle hier verwendeten Ausdrücke werden sich im Laufe der Darstellung genau bestimmen.

3) I. Aufl. Paris, Alcan 1907. Deutsch: »Schöpferische Entwicklung«, bei E. Diederichs, Jena 1911.

4) Dies letzte, d. h. die Verwandlung der psychologischen Untersuchungen in erkenntnis-theoretische, wird von Bergson selbst nicht hervorgehoben und auch nicht zum Bewußtsein gebracht. Und dies ist ein für Bergson charakteristisches Moment.

sich in eine metaphysische Entwicklungstheorie verschiedener Urrealitäten, oder besser Urtendenzen. Unter diesen befinden sich auch die Erkenntnistendenzen, in die Gesamtheit der Entwicklung verwoben. Deswegen sind sie nur in dieser Verwebung zu untersuchen und aus ihr zu verstehen. So erhält man eine auf Metaphysik sich gründende, selbst metaphysische Erkenntnistheorie. Das Metaphysische und das Erkenntnistheoretische rücken ganz nahe aneinander, so daß die beiden Sachen sich fast als dieselbe, bloß von verschiedenen Seiten betrachtete, geben.[1])

Freilich wird auch in der »Evolution créatrice« zwischen psychologischen Problemen und der Genesis des Intellektes geschieden. Die hier entwickelten psychologischen Betrachtungen aber sind von denen in »Matière et mémoire« insoweit verschieden, als die letzteren mehr psychologisch, d. h. mehr auf das Bewußtseinsmäßige gerichtet sind, während in der »Evolution créatrice« der Intellekt vor allem als eine Fähigkeit (Tendenz) behandelt wird, die sich in einer Mannigfaltigkeit von Tendenzen entwickelt. Dabei tritt in der »Evolution créatrice« viel deutlicher die Beziehung zum Handeln (speziell zu verfertigendem Handeln [fabrication]) und zu der Materie, an der sich die Handlung abspielt, sowie die eigentümliche Teleologie der Entwicklung verschiedener Bewußtseinstendenzen hervor. Und erst an solche psychologische Untersuchung schließt sich die metaphysische Genesis des Intellektes an.

## I. Kapitel.

## Die psychologische Betrachtung.

### 1. Die äußere Wahrnehmung.

Unter den Problemen der intellektuellen Erkenntnis im weitesten Sinne des Wortes steht an erster Stelle das Problem der »sinnlichen« Erkenntnis von der äußeren Welt, oder mit anderen Worten das Problem der äußeren Wahrnehmung. Bergson sucht zu zeigen, daß die äußere Wahrnehmung keine reine Erkenntnis ist, sondern daß sie auf die Handlung bezogen und nur von dieser Handlungsbezogenheit aus zu verstehen ist.[2]) Sein Gedankengang ist in der Hauptsache folgender:

1) Die Frage, wie Erkenntnistheorie und Metaphysik zueinander stehen, wird noch in diesem Abschnitt zur genaueren Erörterung kommen.

2) Vgl. zu dem Folgendem: »Matière et mémoire«, Paris, Alcan 1896. Wir beschränken uns hier auf den Bergsonschen Beweis der Handlungsbezogenheit der äußeren Wahrnehmung und die daraus sich ergebenden Lehren. Dagegen lassen wir die mannigfachen Fragen beiseite, mit denen das Problem der äußeren Wahrnehmung bei Bergson in »Matière et mémoire« verflochten

Es gibt ein System von »Bildern« (images)[1], welche von »mir« wahrgenommen, oder nicht wahrgenommen werden, je nachdem ich meine Sinne öffne oder schließe. In diesem System stehen alle Bilder in gegenseitigen Aktions- und Reaktionsbeziehungen, die sich über alle Teile jedes einzelnen Bildes erstrecken. Jedes Bild ändert sich für sich selbst und ist in diesen Veränderungen, sowie in seinem Sein, von dem Sein und den Veränderungen des ganzen Systems funktionell abhängig. Die Aktionen und Reaktionen spielen sich nach bestimmten konstanten Gesetzen ab, die ich Naturgesetze nenne, und deren vollkommene Kenntnis jedes zukünftige Geschehen vorauszusehen und zu berechnen gestattet. Das setzt das Beschlossensein der zukünftigen Bilder in ihrer Gegenwart voraus, und schließt die Hinzufügung von etwas schlechthin Neuem aus. In diesem System befindet sich als eines von seinen Bildern »mein Leib« (mon corps), der sich dadurch von allen anderen Bildern unterscheidet, daß er nicht bloß von außen her durch Wahrnehmungen (perceptions), sondern auch von innen her durch affektive Empfindungen (affections)[2] von mir erkannt wird.

---

ist, die aber für das Problem der Intuition und des Intellektes ohne wesentliche Bedeutung sind.

1) Um die Einheitlichkeit der Terminologie mit der vorhandenen deutschen Übersetzung von »Matière et mémoire« (Jena, E. Diederichs 1906, 2. Auflage 1919 neu übersetzt von J. Frankenberger) zu wahren, und weil es wirklich kein passendes Wort für die Bezeichnung dessen gibt, was Bergson unter »image« versteht, habe ich mich entschlossen die Terminologie der Diederichschen Übersetzung, die das Wort »image« durch »Bild« ersetzt, beizubehalten. Es muß aber gleich darauf hingewiesen werden, daß Bergson unter »image« nicht ein »Bild« versteht, das eine Abbildung eines nicht selbstgegenwärtigen Originals ist. Vielmehr will er eben diese Bedeutung des Wortes ausschließen, indem er die Auffassung der äußeren Wahrnehmung als eines »Duplikats« bekämpft (zitiert wird nach der wesentlich besseren Übersetzung der 2. Auflage). Zur Bedeutung des Wortes »image« ist zu vergleichen: Matière et mémoire, S. 1: »Me voici donc en presence d'image au sens le plus vague ou l'on puisse prendre le mot«. Außerdem: Vorrede zur 7. Auflage von Matière et mémoire S. II: »Et par »image« nous entendons une certaine existence qui est plus que ce que l'idéaliste appelle une représentation, mais moins que ce que le réaliste appelle une chose, – une existence située à mi-chemin entre la »chose« et la »représentation«. – »Donc, pour le sens commun, l'objet existe en lui-même et, d'autre part, l'objet est, en lui-même, pittoresque comme nous l'apercevons: c'est une image, mais une image qui existe en soi.«

2) In der deutschen Übersetzung wird das Wort »Gefühle« gebraucht, was mir unpassend zu sein scheint. Vgl. Bergson: Essai, die Betrachtungen über die »Affections« im Unterschied zu anderen Gefühlszuständen, sowie den vorstellungsmäßigen Empfindungen. Ebenso M. e. m. S. 43ff.

Diese Empfindungen sind zwischen die Einwirkung der äußeren Reize und die Bewegungen, die ich ausführe, eingeschaltet und bestehen in einer Unzahl von in Entstehung begriffenen (commencées), aber nicht ausgeführten Bewegungen, in einer Andeutung eines praktischen Entschlusses, aber nicht in einer Nötigung, welche die Wahl ausschließt. Sie treten immer dann auf, wenn ich Initiative ergreife, erlöschen aber, wenn meine Aktivität zur Gewohnheit und Automatismus geworden ist. Allem Anscheine nach ist also der Akt, in den der affektive Zustand mündet, durch seine Antecedenzien nicht so eindeutig und streng bestimmt, wie eine Bewegung durch die ihr vorangehenden Bewegungen. Wenn überhaupt etwas schlechthin Neues in der Welt geschehen kann, so kann es nur durch so etwas, wie »meinen Leib« hervorgebracht werden. »Mein Leib« ist auch nichts anderes als ein Instrument der Handlung und nur das.[1]) Er empfängt Bewegungen, die von anderen Bildern kommen, und reagiert mit Bewegungen, wie alle anderen Bilder. Der Unterschied besteht nur darin, daß er in dieser Reaktion einen Spielraum zur Wahl hat. So kann er auch ein Zentrum der Unbestimmtheit genannt werden, die durch seine Existenz in das Weltganze eingeführt wird. – In demselben System von Bildern finde ich andere Bilder, die meinem Leibe ähnlich sind: die Leiber anderer Lebewesen, Menschen und Tiere. Sie alle sind Zentren der freien Handlung, bzw. der Unbestimmtheit.

Wenn aber die Rolle des Bildes, das ich meinen Leib nenne, in der Ausübung einer wirklichen Einwirkung (influence réelle) auf die umgebenden Dinge, und somit in der Wahl zwischen verschiedenen materiell möglichen Verhaltungsweisen besteht, so muß mein Leib eine bevorzugte Stellung den Dingen gegenüber einnehmen, oder die Dinge müssen ihm mit anderen Worten auf irgend welche Weise ihre Vorzüge evtl. Nachteile für seine mögliche Handlung andeuten, d. h. die mögliche Handlung des Leibes auf sie widerspiegeln. Und es gibt in der Tat außer dem ersten ein zweites Bildersystem. Nicht aber so, als ob es ganz andere Bilder wären. Im Gegenteil, in das zweite System gehen dieselben Bilder ein, welche zu dem ersten System gehören, nur daß sie in diesem Falle nicht auf sich selbst, sondern auf meinen Leib, als ein Zentrum der Handlung, bezogen sind. Sie gruppieren sich hier um den Leib als ein Zentrum in verschiedenen Entfernungen herum, und diese Entfernung stellt im Grunde nichts anderes dar als »das Maß, in dem

1) »Notre corps est un instrument d'action, et d'action seulement.« M. e. m. S. 251.



die Dinge der Umwelt gegen die unmittelbare Wirkung meines Leibes sozusagen versichert sind«.[1]) Je weiter der Horizont ist, in dem die Bilder liegen, um so einförmiger heben sie sich von dem Hintergrunde ab; je enger er dagegen ist, desto deutlicher werden die Entfernungsunterschiede und die Lageanordnung der Dinge, »je nach der größeren oder geringeren Leichtigkeit, mit welcher mein Körper sie berühren und bewegen kann«.[2]) Die Bilder ändern sich durch und durch in ihrer Dimension, Gestalt und Farbe je nach der kleinsten Bewegung meines Leibes, oder je nach der leisesten Veränderung, die in dem Leibe stattfindet; ja, sie können auch vollständig verschwinden, wenn eine kleine Änderung eines bestimmten Gehirnteiles hervorgebracht wird. Sie sind in diesem System in ihrem Sein und ihren Veränderungen von den Veränderungen, die sich in dem betreffenden Zentrum abspielen, funktionell abhängig. Andererseits sind sie in viel höherem Maße veränderlich als die Bilder des ersten Systems und spiegeln die mögliche Handlung des Leibes wieder. Das erste System nennt man »Materie«, das zweite »die äußere Wahrnehmung«. Und das Problem, das hier vorliegt, lautet in der vorläufigen Formulierung: »D'où vient que les mêmes images peuvent entrer à la fois dans deux systèmes differents, l'un où chaque image varie pour elle-même et dans la mesure bien définie où elle subit l'action réelle des images environnante, l'autre où toutes varient pour une seule, et dans la mesure variable où elles réfléchissent l'action possible de cette image privilégiée?«[3])

Das Vorhandensein der beiden Systeme kann niemand leugnen. Und alle Versuche der Lösung des eben angedeuteten Problems gingen dahin, nach der Setzung als Realität eines der Systeme das Vorhandensein des anderen zu deduzieren.[4]) Man muß aber nach Bergson das e r s t e System voraussetzen, weil das zweite von manchen Elementen des ersten Systems (von den Handlungszentren) abhängig ist, und weil die Handlungszentren nur in dem g a n z e n System existieren können. Man muß es aber so, wie es wirklich ist, d. h. mit den H a n d l u n g s zentren voraussetzen und beachten, daß die Bilder des zweiten Systems die mögliche H a n d l u n g des betreffenden Handlungszentrum wiederspiegeln. Dann ergibt sich die Notwendigkeit der Existenz der Wahrnehmung von selbst. Das Problem

1) M. e. M. Deutsche Übersetzung, 2. Auflage S. 4.

2) a. a. O. S. 5.

3) M. e. m. S. 11.

4) Vgl. die Betrachtungen Bergsons über diese Versuche in M. e. m. S. 11 bis 14 und 252 bis 255.

lautet also in einer genaueren Formulierung: Wie ist es zu erklären, daß um jedes Handlungszentrum herum ein zweites Bildersystem, genannt »Wahrnehmung« entsteht?

Um dieses Problem zu beantworten und zugleich den Sinn der »Genese« der Wahrnehmung näher zu bestimmen, muß man vor allem die Bedingungen vereinfachen, unter denen die Wahrnehmung sich vollzieht. Es gibt nämlich in Wirklichkeit keine Wahrnehmung, die von Erinnerungen — also durch subjektive Elemente — nicht durchtränkt wäre.[1]) Und das auf zweifache Weise. Erstens mischt sich mit jeder aktuellen die vergangene Erfahrung in der Form der wachgewordenen Erinnerungen. Zweitens dauert jede noch so momentane Wahrnehmung eine Zeitlang und fordert somit eine Leistung des Gedächtnisses, eine Mannigfaltigkeit von Momenten zu vereinigen. Um also die Wahrnehmung rein in sich zu untersuchen, muß man zunächst von ihren subjektiven Elementen abstrahieren, um ihr erst nachher die abstrahierten Elemente wiederzugeben und das zunächst herausgestellte durch neue Betrachtungen zu ergänzen, bzw. zu korrigieren.

Das erste Thema bildet also die Genese der reinen Wahrnehmung. Die Bilder des zweiten Systems sind aber dieselben Bilder wie die, die in das erste System eingehen. Zudem ist mein Leib, bzw. das Gehirn, ebenso wie andere Bilder, ein Bild und kann deswegen keine »Bilder« erzeugen. Es kann sich also bei der beabsichtigten »Genese« nicht um ein »Entstehen« bzw. um ein »Erzeugen« handeln. Nur die falsche Annahme, daß die Bilder der Wahrnehmung so etwas wie eine Photographie von den Bildern des ersten Systems sind, kann den Gedanken einer Erzeugung nahe legen. Indessen verhalten sich in Wirklichkeit die Wahrnehmungsbilder zu den Bildern des ersten Systems wie Teil zum Ganzen. Der Unterschied zwischen »Sein« (»être«) und »Bewußt-wahrgenommensein« (»être consciemment perçu«) ist — nach Bergson — in der Sphäre der Bilder kein Unterschied der Natur, sondern ein solcher des Grades.[2]) Die Realität der Materie besteht in der Totalität ihrer Elemente und ihrer Wirkungen.[3]) Ein Bild, das ich ein ma-

1) Die von Bergson speziell besprochene Verunreinigung der Wahrnehmung durch affektive Empfindungen lassen wir hier beiseite, weil diese Frage zum Thema der Handlungsbezogenheit der Wahrnehmung nichts wesentliches beiträgt.

2) »Il y a pour les images une simple difference de degré et non pas de nature, entre être et être consciemment perçues«. M. e. m. S. 25.

3) La réalité de la matière consiste dans la totalité de ses éléments et de leurs actions de tout genre.« M. e. m. S. 25.



terielles Ding nenne und von dem ich eine Vorstellung habe, scheint deswegen an sich etwas anderes zu sein, als es für mich in der Vorstellung ist, weil es mit der Totalität anderer Bilder solidarisch ist, sich in die, die ihm folgen, fortsetzt (continue) und selbst eine Fortsetzung der ihm vorangehenden Bilder ist. Als objektive Realität muß es an der Stelle, wo es ist, mit allen seinen Elementen auf alle seiner ganzen Umgebung wirken und Wirkungen empfangen. Es ist nichts anderes, als ein Kreuzungspunkt, in dem sich alle möglichen Modifikationen des Alls begegnen und, nachdem sie von ihm ausgegangen sind, sich wiederum im All verlieren.[1] Um seine reine und einfache Existenz in eine Vorstellung zu verwandeln, würde es genügen, auf einmal alles das, was ihm folgt, was ihm vorangeht und was es ausfüllt, zu unterdrücken (supprimer) und nur die äußere Schale, die oberflächliche Hülle zu behalten; d. h. es von der allseitigen Gebundenheit an die Welt loszulösen. Diese »Vorstellung ist« — bevor wir das tun — »wohl da, aber immer nur virtuell, da sie in demselben Augenblicke, wo sie aktuell werden würde, neutralisiert wird durch den Zwang, sich fortzusetzen und in etwas anderem aufzugehen.«[2] Um sie aktuell zu machen, bedarf es keinerlei Erhellung des Gegenstandes, sondern umgekehrt einer Verdunkelung mancher seiner Seiten, so daß das Zurückbleibende, statt wie eine Sache (chose) in seine Umgebung eingeschachtelt zu sein, sich wie ein Gemälde oder wie eine Tafel (tableau) von ihr abhebt. Mit einem Worte: Das Verhältnis zwischen der Materie und der Vorstellung (Wahrnehmung) von ihr ist das zwischen Ganzem und Teil. Somit lautet die Frage nach der »Genese« der Wahrnehmung nicht, wie die Wahrnehmung, soweit sie ein Bild ist (denn soweit sie ein physiologischer Vorgang ist, gibt es nichts zu fragen), entsteht, sondern, warum sich das Bild, das dem Prinzip nach das Ganze umfassen (und sein) sollte, sich zu einem »Gemälde«, zu einer »Wahrnehmung« begrenzt.[3])

1) Ce qui la distingue, elle image présente, elle réalité objective, d'une image représentée, c'est la nécessité où elle est d'agir par chacun de ses points sur tous les points des autres images, de transmettre la totalité de ce qu'elle reçoit, d'opposer à chaque action une réaction égale et contraire, de n'être enfin qu'un chemin sur lequel passent en tous sens les modifications qui se propagent dans l'immensité de l'univers. M. e. m. S. 23.

2) M. e. m. Deutsche Übersetzung S. 21.

3) »Ce que vous avez donc à expliquer ce n'est pas comment la perception nait, mais comment elle se limite, puisqu'elle serait, en droit, l'image du tout, et qu'elle se réduit, en fait, à ce que vous intéresse.« M. e. m. S. 29.

Diese Frage ist nach Bergson nur dann zu beantworten, wenn man das falsche Vorurteil, daß die Wahrnehmung eine uninteressierte Erkenntnis ist, preisgibt und von der Tatsache des Vorhandenseins der Handlungszentren, wie von einem Prinzip, ausgeht. Dann sieht man, daß die Wahrnehmung sich zur Materie wie ein Teil zum Ganzen verhalten muß. Denn bildet ein Lebewesen ein Zentrum der Unbestimmtheit im Universum (Zentrum der wirklichen [réelle] Handlung), und mißt sich der Grad dieser Unbestimmtheit an Zahl und Entwicklung seiner Funktion, so muß sein Dasein allein die Unterdrückung aller dieser Teile der Dinge zur Folge haben, welche für seine Funktion ohne Interesse sind. Diese Teile läßt man sozusagen unbeachtet passieren; die übrigen aber werden durch ihre Isolierung allein zu einer bewußten Wahrnehmung, indem sie zu dem Gegenstande (einer totalen Reflexion analog) zurückkehren und ihn erleuchten.[1]) Die Wahrnehmung besteht also in einer Auswahl von Bildern, in welcher nur dies ausgewählt wird, was für die mögliche Handlung wichtig ist. »Die Gegenstände geben nur etwas von ihrer reellen Wirkung auf und stellen dafür ihre virtuelle Wirkung dar, und das heißt im Grunde den möglichen Einfluß des Lebewesens auf sie.«[2]) Man könnte somit sagen, daß die Wahrnehmung irgendeines unbewußten materiellen Punktes unendlich reicher und kompletter ist, als die unsrige, da der materielle Punkt Wirkungen aus allen Punkten des Universums empfängt und weiterleitet, während unsere Wahrnehmung nur bestimmte Teile und nur von bestimmten Seiten her die Dinge erreicht. Da aber ein materieller Punkt im unmittelbaren notwendigen Reagieren begriffen ist, und deswegen bei ihm die Scheidung zwischen den für die virtuellen Handlungen wichtigen und den für sie indifferenten Bildern fehlt, so bleibt seine »Wahrnehmung« unbewußt. Sie gleicht einer überlichteten Photographie: es fehlt sozusagen der dunkle Hintergrund, von dem sich die Bilder abheben könnten. Die Rolle dieses Hintergrundes spielen bei der bewußten Wahrnehmung die Zentren der Unbestimmtheit des Wollens. »Elles n'ajoutent rien à ce qui est; elles font seulement que l'action réell se passe et que l'action virtuelle demeure.«[3])

---

1) Vgl. M. e. m. S. 25: »Les images qui nous environnent paraîtront tourner vers notre corps, mais éclairer cette fois la face qui l'intéresse.« Außerdem S. 25: »La perception ressemble donc bien à ces phénomènes de réflexion qui viennent d'une refraction empêchée; c'est comme un effet de mirage.«

2) M. e. m. Deutsche Übersetzung S. 22.

3) M. e. m. S. 27.

Für die Auffassung aber, daß die Wahrnehmung nur eine Auswahl der Bilder unter der Richtschnur der virtuellen Handlung ist, sprechen noch folgende gewichtige Gründe: Die Wahrnehmung ist in ihrem Sein und ihrer Entwicklung sowie in ihrem Inhalt von der Entwicklungsstufe und dem Zustand des Gehirns abhängig, so daß alles so vor sich geht, als ob die Wahrnehmung aus dem Gehirn hervorginge. Daß sie jedoch durch das Gehirn nicht erzeugt werden kann, wurde schon erwähnt. Zu ergänzen ist jetzt folgendes: Der ganze nervöse Apparat der Tiere ist auf Reaktion des betreffenden Lebewesens gegen die Aktion der Umgebung eingerichtet. Und die Entwicklung — von den niedersten Arten der Tiere bis zu den höchsten — geht in der Richtung auf eine immer größere Spontaneität, bis sie sich beim Menschen in freie Handlung verwandelt. Parallel dazu läuft eine immer größere Kompliziertheit des Baues des Nervenapparates und eine immer größere Arbeitsteilung unter die einzelnen Organe, bis es endlich bei höheren Wirbeltieren und vor allem bei dem Menschen zu einer Scheidung zwischen dem Rückenmark-Nervensystem und dem Gehirn kommt. Das erste ist ein Leiter der automatischen Reflexbewegungen, während das Gehirn den empfangenen Reiz durch diesen oder jenen motorischen Mechanismus des Rückenmarksystems nach Belieben zu erreichen und auf diese Weise dem Lebewesen die Art der Wirksamkeit zu wählen gestattet. In beiden Fällen handelt es sich um eine Vermittlung oder Verteilung der Bewegungen und nur um dies. Sowohl also in der Funktion wie in dem organischen Bau besteht zwischen dem Gehirn und dem Rückenmarksystem nur der Unterschied des Grades und kein solcher der Natur. Beide sind Handlungsapparate. Ist es aber so, dann kann daraus unter Berücksichtigung der Abhängigkeit der Wahrnehmung von dem Gehirn geschlossen werden, daß die Wahrnehmung selbst in naher Beziehung zum Handeln steht. Dann ist es aber zugleich verständlich, weswegen alles so vor sich geht, als ob die Wahrnehmung durch das Gehirn erzeugt würde. »Die strenge Beziehung zwischen bewußter Wahrnehmung und zerebraler Modifikation geht vielmehr darauf zurück, daß einerseits die Struktur des Gehirns den genauen Plan der Bewegungen, unter denen wir die Wahl haben, darstellt, und daß andererseits diejenigen Bestandteile der äußeren Bilder, die gewissermaßen zu sich selbst zurückkehren und so die Wahrnehmung bilden, genau die Punkte des Universums bezeichnen, auf die jene Bewegungen einen Einfluß ausüben können.«[1]) Die »wechsel-

1) M. e. m. Deutsche Übersetzung S. 26.



seitige Abhängigkeit« zeigt sich als eine gemeinsame Abhängigkeit von einem dritten Faktor: der Unbestimmtheit des Wollens.

Für diese Auffassung der Wahrnehmung spricht endlich das Bestehen des Gesetzes, daß die Wahrnehmung genau in dem Verhältnisse über den Raum verfügt, in welchem die Handlung über die Zeit verfügt.[1]) Ist nämlich die Hypothese über die Beziehung der Wahrnehmung zur Handlung begründet, so muß die Wahrnehmung in dem Moment sich einstellen, in welchem ein empfangener Reiz sich nicht zur automatischen Reaktion ausdehnt. Dies ist auch der Fall. Bei niederen Organismen, denen Reize nur durch einen unmittelbaren Kontakt zugeführt werden — die eventuelle Gefahr also unmittelbar droht —, sind die Wahrnehmungsorgane zugleich Abwehrorgane. Die Wahrnehmung gleicht einer bloßen Berührung und ist kaum von einer mechanischen Reflexbewegung zu unterscheiden. Wird aber der Zeitabschnitt zwischen der Einwirkung des Reizes und der Reaktion größer, d. h. wird die letzte ungewiß, so wächst auch die Entfernung, aus der das interessierende Ding wahrgenommen wird, und somit der Umkreis der wahrgenommenen Dinge.

Auf diese Weise wäre die Handlungsbezogenheit der Wahrnehmung aufgezeigt. Es ist aber notwendig, noch folgendes hervorzuheben: Obwohl die Wahrnehmung handlungsrelativ ist, ist sie — freilich nur als reine Wahrnehmung — zwar eine partielle, aber doch in gewissem Sinne absolute, nämlich den Gegenstand selbst erfassende Erkenntnis. Die Relativität besteht nur in der Art der Auswahl der Bilder. Denn wenn es wahr ist, daß die (reine) Wahrnehmung sich zur Materie wie der Teil zum Ganzen verhält, so ist der in der Wahrnehmung herausgefaßte Teil mit dem (entsprechenden) Teil der Materie identisch. In diesem Sinne wäre die (reine) Wahrnehmung als Intuition zu bezeichnen.[2])

Nachdem die — nach Bergsons Meinung — wahre Natur der reinen Wahrnehmung herausgestellt und nachdem es gezeigt wurde, worin ihre Handlungsbezogenheit besteht, ist es an der Zeit, zur konkreten Wahrnehmung zurückzukehren und zu verfolgen, wie sich die Handlungsbezogenheit in die konkrete Wahrnehmung fortpflanzt und welche Gestalt sie in ihr annimmt. Zu diesem Zwecke ist es notwendig, den Bau der konkreten Wahrnehmung von Bergsons Standpunkt aus kennen zu lernen und nachher vor allem den

1) »La perception dispose de l'espace dans l'exacte proportion où l'action dispose du temps.« M. e. m. S. 19.

2) Vgl. III. Abschnitt über die Intuition.

Anteil des Gedächtnisses an der Wahrnehmung zu betrachten, der in der Verschmelzung der reinen Wahrnehmung mit der vergangenen Erfahrung in der Form der aktuell gewordenen Erinnerungsbilder besteht. Die Rede von Erinnerungen fordert aber, zuvor einiges von der Bergsonschen Auffassung des Gedächtnisses zu sagen.

Es gibt nach Bergson zwei Arten des Gedächtnisses: das vorstellende und das wiederholende Gedächtnis.[1]) Das erste ist in seinem Sein von dem Leibe und dessen Funktionen unabhängig und in bezug auf praktische Erfordernisse der Handlung uninteressiert. Es notiert alle Vorkommnisse unseres bewußten Lebens vollkommen adäquat (d. h. speziell, mit ihrer individuellen Färbung und ihrem Zeitdatum). Das ihm zugehörige Erinnerungsbild (souvenir-image) ist eine Vorstellung, die nach einem einmaligen (dem ursprünglichen) Erleben vollkommen fertig ist. Sie kann durch Wiederholung nicht entstehen, da sie einen einmaligen, unreduzierbaren Moment unserer Geschichte darstellt, und da somit jede Wiederholung sie nur verunstalten würde.[2]) — Das wiederholende Gedächtnis dagegen ist eigentlich kein Gedächtnis im strengen Sinne. Es ist eher eine Gewohnheit, die durch Wiederholung entsteht. Jede Wahrnehmung dehnt sich nämlich nach Bergson in eine beginnende Handlung (action) aus, welche in einem System von beginnenden Leibesbewegungen besteht (unabhängig davon, ob diese Tätigkeit wirklich vollzogen wird, oder nicht). Wenn mehrere Wahrnehmungen von demselben, bzw. ähnlichen Gegenständen sich wiederholen, wiederholen sich auch die anfangenden Leibesbewegungen und modifizieren den Organismus in dem Sinne, daß im Leibe eine immer besser an die aktuelle Situation angepaßte Disposition entsteht, in einer bestimmten Weise auf die erhaltenen Eindrücke handelnd zu antworten. Es bilden sich m. a. W. »motorische Schemata« der Handlung, die beim Auftreten des betreffenden Gegenstandes möglich ist. Und da einerseits das Bild der reinen

1) »Deux mémoires, dont l'une imagine et dont l'autre répète« (M. e. m. S. 79). Durch das Wort »imaginer« soll dabei nur auf den Vorstellungscharakter des Erinnerungsbildes hingewiesen werden — im Unterschied zu anders gearteten »Erinnerungen« des wiederholenden Gedächtnisses. Die reine Erinnerung des vorstellenden Gedächtnisses darf aber mit der »Vorstellung« nicht identifiziert werden. Vgl. M. e. m. S. 146: »Imaginer n'est pas se souvenir« und die zugehörigen Betrachtungen.

2) Vgl. die Unterscheidung Bergsons zwischen der Erinnerung an eine bestimmte Lesung eines mehrmals gelesenen Verses und dem »im-Gedächtnis-behalten« desselben auswendig gelernten Verses. M. e. m. S. 70ff.

Wahrnehmung selbst eine Spiegelung der möglichen Handlung ist, da andererseits die Bedingungen der möglichen Handlung in dem Gegenstande verankert sind, so ist es verständlich, daß das »motorische Schema« in sich nur die Konturen des Gegenstandes enthält, die für praktische Zwecke wichtig sind und mit bestimmten Bewegungsreaktionen im Zusammenhang stehen. Es ist somit einer angenäherten Skizze des Gegenstandes vergleichbar. Zwischen ihm und dem reinen Wahrnehmungsbilde besteht insofern eine Verwandtschaft, als beide in enger Beziehung zur möglichen Handlung stehen. Das ausgebildete »motorische Schema« bildet aber — bildlich gesprochen — eine Summe von Anstrengungen, in ähnlichen Situationen ähnlich zu handeln. Es paßt sich der jeweilig gegenwärtigen Situation nicht ganz genau an. Dabei ist es ein subjektives Gebilde, wogegen die reine Wahrnehmung ein Teil der Materie bildet. Durch die Ausbildung immer vollkommenerer und zahlreicherer motorischer Schemata formt sich allmählich eine ganz andere »Erfahrung«, als die des vorstellenden Gedächtnisses. Sie ist im Leibe niedergelegt und besteht in einer Anzahl von gebildeten Mechanismen. Treten diese Mechanismen in Funktion, so hat man von ihnen ein Bewußtsein, das man auch »Gedächtnis« nennen könnte. Dieses Gedächtnis ist nach Bergson auf die Handlung gerichtet und behält somit von den vergangenen Situationen nur intellektsmäßig verknüpfte Bewegungen, welche die gesamte »Erfahrung« von Anstrengungen ausmachen. Seine Erinnerungen sind keine Vorstellungen im eigentlichen Sinne. Es sind im Vollzug begriffene »motorische Schemata«, die nicht vorgestellt (imaginées), sondern ausgeübt (joués) werden. Sie sind einer Entwicklung fähig, in welcher sie um so mehr zeitlos, unpersönlich und farblos werden, je vollkommener sie sich ausbilden und der Handlung anpassen.

Jetzt können wir die Rolle beider Arten von Erinnerungen innerhalb der Wahrnehmung kennzeichnen. Die konkrete, im etymologischen Sinne des Wortes »reflektierte« Wahrnehmung bildet — nach Bergson — einen kreisförmigen Prozeß, in welchem alle in Betracht kommenden Elemente — den wahrgenommenen Gegenstand inbegriffen — sich in gegenseitiger Spannung, wie in einem elektrischen Kreise erhalten. Keine von dem Gegenstande ausgehende Erschütterung (ébranlement) kann sich in den Tiefen des Geistes verlieren, sondern muß zu dem Gegenstande, obwohl modifiziert, zurückkehren und mit ihm verschmelzen. Nehmen wir an, daß wir eine reine Wahrnehmung von einem noch nie wahrgenommenen Gegenstande haben, d. h. eine solche Wahrnehmung, die nur das unmittel-



bar Gegebene enthält. Vollziehen wir sie einen noch so kurzen Augenblick, so kehrt ihr Nachbild sofort zu dem etwas später unmittelbar Gegebenen zurück, verschmilzt mit ihm und modifiziert es dadurch. Dann entsteht ein neues Nachbild von dem schon modifizierten Ganzen, kehrt zu dem gerade Gegebenen zurück, verschmilzt mit ihm usw. Zugleich verlängert sich diese — wie jede — Wahrnehmung in ein System von anfangenden Leibesbewegungen, welche das Anfangsstadium einer möglichen Reaktion des wahrnehmenden Subjektes auf das Wahrgenommene bilden. Die anfangenden Leibesbewegungen modifizieren durch ihr Vorhandensein das gerade Wahrgenommene, indem sie mit ihm verschmelzen. Jede Wiederholung der Wahrnehmung von demselben oder ähnlichen Gegenstande verursacht — wie schon angedeutet — eine Verwandlung des erwähnten Systems von Leibesbewegungen in ein immer höher entwickeltes »motorisches Schema«, das in manchen Fällen eine in so hohem Grade vorherrschende Rolle in dem ganzen Prozeß der Wahrnehmung spielt, daß das unmittelbar Gegebene fast gar nicht »bewußt« ist und durch das motorische Schema nahezu vollkommen verdeckt wird. Dies tritt in den von Bergson beschriebenen Fällen ein, wo wir uns z. B. in einer gut bekannten Stadt orientieren und bewegen, ohne speziell die Straßen aufmerksam wahrzunehmen. Das unmittelbar Wahrgenommene verschwindet fast hinter den entsprechenden motorischen Schemata, so daß wir die betreffende Straße eher durch das motorisch angelegte und in Ausübung begriffene Wissen »wohin wir uns jetzt zu wenden haben«, als durch eine Wahrnehmung erkennen. Die Wahrnehmung ist da eher eine Anregung zur Ausführung einer Handlung, als eine »Wahrnehmung« im eigentlichen Sinne.[1]) Wo es sich aber um eine mehr aufmerksame Wahrnehmung handelt, da spielen die Erinnerungs**bilder** des vorstellenden Gedächtnisses eine viel bedeutendere Rolle, als in den eben beschriebenen Fällen, in denen sie aber unzweifelhaft auch mitwirken. Wir haben schon die unmittelbaren Nachbilder erwähnt. Aber hinter diesen existieren andere im Gedächtnis aufbewahrte Erinnerungsbilder, welche dem wahrgenommenen Gegenstande nur ähnlich sind, oder in einer näheren oder ferneren Beziehung zu ihm stehen. Sie alle haben die ursprüngliche Tendenz, der Wahrnehmung entgegenzueilen und mit ihr zu verschmelzen. Die meisten von ihnen werden durch das praktische auf die Handlung eingestellte aktuelle Bewußtsein verhindert

1) Vgl. die Betrachtungen Bergsons in M. e. m. über »reconnaissance par mouvements« S. 89—100.



sich zu realisieren und werden wiederum ins Unbewußte verdrängt. Aber manche von ihnen werden gerade dank des praktischen Charakters des aktuellen Augenblickes viel vollkommener realisiert, als wenn die reine Wahrnehmung keine Beziehung zur Handlung hätte. Wenn sie nämlich in der Tendenz sich zu realisieren sich selbst überlassen sein würden, so würden sie sich ganz ordnungslos, willkürlich realisieren. Dabei würde der Prozeß der Realisierung unverständlich sein. Indessen existieren — wie wir wissen — die »motorischen Schemata« und bilden das Verbindungsglied zwischen der reinen Wahrnehmung und den Erinnerungsbildern. Einerseits tritt eine Wahrnehmung in der Verschmelzung mit dem ihr zugehörigen motorischen Schema auf. Andererseits drängen der Sphäre des Aktuellen — unter anderen — Erinnerungsbilder von ähnlichen und in der Verschmelzung mit demselben Schema wahrgenommenen Gegenstande entgegen. Das gerade aktuell vollzogene motorische Schema bietet für diese Erinnerungen einen Rahmen, in denen sie leichter eingehen können, als sämtliche andere Erinnerungen. So werden sie aus der Gesamtheit der Erinnerungen ausgewählt. Sie gehen in das motorische Schema ein und verschmelzen mit der Wahrnehmung.

Es vollzieht sich auf diese Weise eine Auswahl von Erinnerungen, oder wenigstens eine Begrenzung der Sphäre, aus welcher sich die Erinnerungen realisieren können. Drängten sich aber die Erinnerungen nicht von selbst der Schicht der aktuellen Wahrnehmung entgegen, so würde das motorische Schema allein zur Verschmelzung der Erinnerungen mit der Wahrnehmung nicht ausreichen. Die reine Wahrnehmung und das Schema ist nur ein Appell an die Aktivität des Geistes im Momente, in welchem sich die Wahrnehmung automatisch in Imitationsbewegungen fortsetzt, ein Appell, der eben durch das Eingehen des betreffenden, von der Aktivität des Geistes hindirigierten Erinnerungsbildes in das motorische Schema beantwortet wird. Das entsprechende Erinnerungsbild verschmilzt mit der Wahrnehmung, welche dadurch modifiziert, bereichert und aufs neue geschaffen wird. Vermag aber das wachgerufene Erinnerungsbild nicht, alle Einzelheiten des Wahrgenommenen zu decken, so ergeht ein neuer Aufruf an die tieferen und entfernteren Regionen des Gedächtnisses, bis andere bekannte Einzelheiten (als Erinnerungen) herbeieilen und sich auf die noch unbekannten Elemente des wahrgenommenen Gegenstandes projizieren. So gibt sich die Wahrnehmung als eine immer aufs neue gestellte und immer etwas modifizierte Aufgabe, welche durch eine Reihe von immer tieferen Hypothesen zu lösen ist und selbst diese Lösungen in hohem Maße suggeriert. Das Ganze gleicht somit



einem kreisförmigen Prozeß. Die eine Hälfte dieses Kreises enthält zunächst nur den wahrgenommenen Gegenstand und das zu ihm wiedergekehrte, ihn in Verschmelzung bedeckende Nachbild; die andere Hälfte entspricht der Anstrengung der intellektuellen Expansion. Im Fortgang der Wahrnehmung erweitern sich die beiden Hälften des Kreises, indem sie sich gegenseitig modifizieren. Reflektiert das Gedächtnis auf den Gegenstand eine größere Anzahl von Erinnerungsbildern (die – wie gesagt – selbst durch die ursprüngliche Wahrnehmung vermittelst ihres motorischen Schemas ausgewählt wurden), so werden nach der Rekonstruktion des wahrgenommenen Gegenstandes selbst als eines unabhängigen Ganzen die immer zahlreicheren und tieferen Bedingungen (conditions) oder Ursachen (causes) rekonstruiert, mit welchen der Gegenstand ein System bildet und welche sozusagen hinter ihm versteckt, virtuell mit ihm wahrgenommen werden. Die Motivierung ist dabei – wie bemerkt – eine beiderseitige. Die Wahrnehmung bestimmt zwar die Einstellung des Geistes, aber je nach dem Grade der Spannung des letzteren, oder je nach der Tiefe, in die der Geist sich setzt, wird die entsprechende Zahl und Art der Erinnerungen mit ihr verschmolzen.

Das eben Gesagte führt zu einer wichtigen Konsequenz: Das Bild der konkreten Wahrnehmung besteht nur in einem kleinen Bruchteil aus dem unmittelbar Gegebenen der reinen Wahrnehmung. Der weit größere Rest stammt aus dem Gedächtnis. Es vollzieht sich in der konkreten Wahrnehmung eine weitgehende Bereicherung und Umbildung des rein Wahrgenommenen. Und es entsteht jetzt die Frage: Geschieht diese Umbildung unter der Richtschnur einer Bereicherung der Erkenntnis um Erkenntnis willen, oder geschieht sie im Gegenteil aus praktischen Gründen zum Zwecke einer zu vollziehenden Handlung. Und eine weitere Frage: Führt diese Umbildung nicht zu irgendwelchen konstanten Strukturen, in welchen sich die Handlungsbezogenheit der konkreten Wahrnehmung kundgeben würde, und die nur innerhalb der praktischen Sphäre Bedeutung hätten und eo ipso bei einer uninteressierten, philosophischen Erkenntnis zu beseitigen wären.

Nach den bisherigen Feststellungen über die motorischen Schemata und ihre Rolle bei der Verschmelzung der Erinnerungsbilder mit der Wahrnehmung kann es keinem Zweifel unterliegen, daß die Umbildung der reinen Wahrnehmung in die konkrete als ein wesentlich handlungsrelativer Prozeß anzusehen ist. Denn erstens hat die Verschmelzung des motorischen Schemas mit dem rein Wahrgenommenen – vermöge des handlungsrelativen Charakters des Schemas – zur



Folge, daß in dem so entstandenen Bild der konkreten Wahrnehmung die praktisch wichtigen Elemente stärker betont werden, oder sogar so stark in den Vordergrund treten, daß sie das unmittelbar Wahrgenommene fast verdecken. Die reine Wahrnehmung ist schon selbst eine Auswahl von Bildern, welche für die mögliche Handlung wichtig sind. Aber diese mögliche Handlung kann noch verschiedenartig sein. Durch die Verschmelzung mit dem motorischen Schema werden in der konkreten Wahrnehmung wiederum nur manche von diesen Möglichkeiten ausgewählt bzw. stärker betont, während die anderen im Schatten bleiben. Zweitens aber spielt das motorische Schema die Rolle eines »Analysators« der Erinnerungsbilder. Und diese Analyse geschieht wiederum unter der Richtschnur der möglichen Handlung. Durch die Mitwirkung der beiden Prozesse verstärkt sich also die Handlungsbezogenheit der Wahrnehmung. Dabei beschränkt sich die jetzt betrachtete Handlungsbezogenheit nicht bloß auf eine Auswahl mancher Bilder der Wahrnehmung aus deren Gesamtheit, sondern sie führt eine Reihe von Elementen, die in dem unmittelbar Gegebenen überhaupt nicht enthalten sind, in die konkrete Wahrnehmung ein.

Wie weit diese Handlungsbezogenheit geht, wird klarer werden, wenn man die Bergsonschen Betrachtungen über die Realisierung der Erinnerungen, sowie seine Lehre von verschiedenen Schichten des Bewußtseins (plans de la conscience) zu den bisherigen Erwägungen heranzieht. Man muß nämlich nach Bergson zwischen den reinen Erinnerungen (souvenirs purs) und den Erinnerungsbildern (souvenirs-images) unterscheiden.[1]) Eine reine Erinnerung ist nach Bergson unbewußt, oder – was für ihn dasselbe besagt – inaktuell, inaktiv. Bewußt kann sie nur auf dem Wege der Realisierung evtl. Materialisierung[2]) werden, indem sie sich in entsprechenden virtuellen Empfindungen (sensations) materialisiert. In reinem oder nahezu reinem Zustande ist sie so etwas wie eine Intention auf eine in der Vergangenheit seiende Periode, auf ein Ereignis. Eine Intention, der man nachgehen muß, um an das Vergangene sich zu erinnern (im etymologischen Sinne des Wortes) und dadurch die reine Erinnerung zum Bewußtsein zu bringen. Ihre Materialisierung kann verschiedene Stufen erreichen, oder besser gesagt, sie kann auf verschiedene Weisen vor sich gehen, je nach der Spannung des Gedächtnisses und des Bewußtseins. Von ihrem reinen Zustande aus,

1) Eigentlich paßt hier das deutsche Wort »Erinnerung« nicht. Um das wiederzugeben, was unter »souvenir pur« vermeint ist, müßte man sagen: das »Im-Gedächtnis-behalten«.

2) Beide Termini sind gleichbedeutend.



in welchem sie streng individuell, mit bestimmter Zeitfärbung und zu dem ehemals Erlebten adäquat ist, verwandelt sie sich in einer unendlichen Stufenfolge der Materialisation in immer konkretere und anschaulichere Erinnerungsbilder bis zu der Phase der letzten Materialisierung, wo sie in den Rahmen eines motorischen Schemas eingeht und mit dem aktuell Erlebten (Wahrgenommenen) vollständig verschmilzt. Diese Verwandlung kann eine kontinuierliche sein, so daß ein Moment kommt, in dem man nicht sagen kann, ob der betreffende Zustand eine Erinnerung oder eine aktuelle Vorstellung evtl. Wahrnehmung ist.[1]) Das aktuell Gegenwärtige ist sozusagen die letzte Erinnerung. Mit der Materialisierung der reinen Erinnerung ändert sich aber nicht bloß ihr Anschaulichkeits- evtl. Bewußtseinsgrad, sondern auch ihr Inhalt und ihre Form.[2]) Die Erinnerung ändert sich inhaltlich, indem sie von ihrem Individualitäts-, von ihrem Zeitcharakter, sowie von der eigentümlichen Färbung immer mehr verliert, die sie als Erinnerung einer bestimmten Person zu einer bestimmten Zeit hat. Sie verwandelt sich allmählich in eine sozusagen unpersönliche und unzeitliche Vorstellung, die nur »gemeinsame« Qualitäten enthält. Da sie in immer tieferen Schichten der Materialisierung in das motorische Schema eingeht, verliert sie zugleich alle die Elemente, die zu dem entsprechenden Schema nicht passen. Andererseits erlangen die dem Schema angepaßten, also für die mögliche Handlung wichtigen Elemente viel größere Deutlichkeit und Lebhaftigkeit. Formal dagegen ändert sich die Erinnerung, indem sie aus der fließenden unabgegrenzten Form eines Durée-Zustandes immer mehr in die Form des statischen Aspektes übergeht.

Den verschiedenen Graden der Materialisierung der Erinnerung entsprechen verschiedene Schichten des Bewußtseins (plans diverses de la conscience), weil analoge Unterschiede bei jedem Bewußtseinszustande aufzuweisen sind. Die höchste, am weitesten vom aktuellen (tätigen) Leben entfernte und zugleich die umfangreichste Schicht enthält die reinen Erinnerungen. Sie sind ihrer Natur nach flüchtig und werden nur durch Zufall materialisiert, indem entweder zufälligerweise eine ihnen genau entsprechende Haltung (attitude) des Körpers

1) Dies ist nach Bergsons Ansicht einer der Gründe, weswegen man zwischen Erinnerung und Vorstellung und Wahrnehmung einen bloß graduellen Unterschied statuiert hat. (Wie dies z. B. bei Hume und seinen Anhängern geschehen ist.)

2) Bergson scheidet hier zwischen Materie und Form nicht ausdrücklich. Er dürfte aber gegen die hier gebrauchte Ausdrucksweise — weil es bloß eine bequeme Ausdrucksweise sein soll — nichts einzuwenden haben.

sie herbeizieht, oder eine Unbestimmtheit derselben ihnen ein Feld zu launenhafter Materialisierung freiläßt. Diese äußerste Schicht verengt sich und wiederholt sich in einer unendlichen Reihe innerer und konzentrischer Kreise, welche dieselben Erinnerungen aber in immer konzentrierterer Form enthalten. Die unterste Schicht, die Schicht des aktuellen Lebens und Handelns, schrumpft zu einem Punkte zusammen, wo das materialisierte Erinnerungsbild sich in das aktuell Wahrgenommene einschachtelt, zu einem Punkte, der dem Bewußtsein von unserem Leibe und der Umwelt gleich ist.

Selbstverständlich sollen die verschiedenen Schichten des Bewußtseins nicht als starre, distinkte Entitäten betrachtet werden. Die Rede von Schichten ist nur ein Bild. In Wirklichkeit gibt es nur eine ständige Bewegung, einen Fluß von Bewußtseinszuständen (in dem im I. Abschnitt S. 14 ff. definierten Sinne), welche je nach der Tiefe oder je nach der Schicht verschiedene Formen annehmen können, in der das Individuum in der gegebenen Lebensphase lebt. Welche Schicht es gerade ist, hängt von der Beschaffenheit des betreffenden aktuellen Augenblickes und von dem Typus des Individuums (von dem Grade seiner »attention à la vie«) ab. Ohne hier näher auf diese Sachlagen und den Bergsonschen Begriff von »l'attention à la vie« einzugehen, wird es für uns genügen zu sagen, daß wenn das betreffende Individuum vom Typus eines »Mannes der Tat« ist, oder wenn der betreffende Augenblick es erfordert zu handeln und im Handeln begriffen zu sein, der Fluß der Bewußtseinszustände die am meisten materialisierte Form annimmt und sich immer mehr unter dem statischen Aspekte gibt. Die Erinnerungen also, die, durch das motorische Schema ausgewählt, mit der reinen Wahrnehmung verschmelzen, tun das nur unter der Bedingung, daß sie die am meisten materialisierte Form annehmen. Und darin zeigt sich aufs neue die Handlungsrelativität der konkreten Wahrnehmung. Denn es wird aus dem Gehalt der Erinnerung nur das behalten, was für die Handlung von Interesse ist, die individuellen Charaktere, die Färbung des Zeitdatums und des »Persönlichen« werden dagegen als irrelevant unterdrückt.

Das wären die inhaltlichen Änderungen, die in der konkreten Wahrnehmung unter der Mitwirkung der früheren Erfahrung und unter der Richtschnur der möglichen Handlung zustandekommen. Viel wichtiger aber als sie ist die Entstehung einer Reihe von formalen Strukturen in der konkreten Wahrnehmung, die ihren Ursprung in der Handlungsrelativität der Wahrnehmung haben. Diese Strukturen sind an die Bedingungen der Handlung angepaßt und



sind somit als Schemata der Handlung zu bezeichnen.[1]) Wir besprechen sie der Reihe nach.

Die Typenhaftigkeit. Unter diesem Namen ist folgende Eigentümlichkeit der konkreten Wahrnehmung zu verstehen:[2]) Die konkret wahrgenommenen Gegenstände werden nicht in ihrer strengen Individualität, sondern unter bestimmten, praktisch wichtigen, allgemeinen Typen wahrgenommen. Erst da, wo für uns individuelle Eigenheiten von Interesse sind, treten die letzteren mehr in den Vordergrund. Aber auch dann wird die Individualität des Gegenstandes nicht rein erfaßt. Es werden nur manche individuelle Einzelheiten auf dem Hintergrunde des Typus, unter welchem das betreffende Ding wahrgenommen wird, aufgepfropft.

Die Handlungsrelativität dieses Schemas liegt auf der Hand. Denn im allgemeinen interessiert uns beim Handeln nicht die Individualität eines Dinges, sondern nur die (diesem und anderen Dingen möglicherweise zukommende) Rolle, die es in unseren Handlungen spielen kann. Psychologisch läßt sich aber das Vorhandensein der Typenhaftigkeit der Wahrnehmung leicht verstehen. Schon die Natur der reinen Wahrnehmung bewirkt es, daß bei der in ihr vollzogenen Auswahl der Bilder vor allem die Ähnlichkeiten (ressemblances) und nicht die individuellen Verschiedenheiten der Bilder betont werden. In der konkreten Wahrnehmung tritt aber erstens das motorische Schema hinzu, in welchem die Identität der körperlichen Haltung in der Verschiedenheit der Situationen[3]) zum Ausdruck kommt. Durch die Verschmelzung des rein Wahrgenommenen mit dem motorischen Schema tritt die Individualität des Bildes noch mehr in den Hintergrund zurück. Das Bild steht unter dem Aspekte unserer körperlichen Haltung vor uns. Andererseits werden auch die mit der Wahrnehmung verschmolzenen Erinnerungsbilder um so weniger individuell und originell und um so mehr banal, »allgemein«, je mehr sie materialisiert werden, d. h. je ausschließlicher die Wahrnehmung in der Schicht der Handlung

---

1) Bergson versteht unter »Schema des Handelns« in erster Linie den homogenen Raum und die homogene Zeit. Parallel zu ihnen bildet sich aber eine Reihe von Schemata, die Bergson tatsächlich herausstellt, aber mit diesem Namen nicht ausdrücklich bezeichnet. Den sachlichen Zusammenhängen entsprechend erlauben wir uns, den Namen »Schema des Handelns« auch auf diese Strukturen auszudehnen.

2) Es ist ein von uns eingeführter Name, da Bergson zwar dieses Schema herausstellt (am deutlichsten in »Le rire«), aber es speziell nicht benennt.

3) »Identité d'attitude dans une diversité de situations«. M. e. m. S. 175.

vollzogen wird. Im Grenzfall sind sie fähig »de déterminer la perception présente a la manière d'une espèce englobant l'individu.« [1])

Im Resultat kann man also mit Bergsons Worten sagen: »Mes sens et ma conscience ne me livrent donc de la réalité qu'une simplification pratique. Dans la vision qu'ils me donnent des choses .... les differences inutiles à l'homme sont éffacées, les ressemblances utiles à l'homme sont tracées à l'avance ou mon action s'engagera. Les choses ont été classées en vue du parti que j'en pourrai tirer. Et c'est cette classification que j'apperçois, beaucoup plus que la couleur et la forme des choses .... L'individualité des choses et des êtres nous échappe tous les fois qu'il ne nous est pas materiellement utile de l'apercevoir. Et la même où nous la remarquons .... ce n'est pas l'individualité même que notre oeil saisit .... mais seulement un ou deux traits qui faciliterons la reconnaissance pratique. Nous ne voyons pas les choses mêmes, nous nous bornons, le plus souvant, a lire des étiquettes collées sur elles«.[2])

Diesem ersten Schema des Handelns gesellt sich sofort ein zweites: die Zerstückung (»division« oder »morcellement«) der kontinuierlichen Materie in unabhängige, mit scharfen Umrissen begrenzte Körper.

Ein Körper (Ding) stellt sich uns als ein System von Qualitäten dar, in dem die Farben- und die Tastqualitäten das Zentrum einnehmen und als Stütze für alle anderen dienen. Die Farben- und Tastqualitäten aber breiten sich am deutlichsten von allen sinnlichen Qualitäten im Raume aus, und den wesentlichen Charakter des Raumes bildet die Kontinuität. Das Sehfeld ist, sobald wir unsere Augen öffnen, kontinuierlich ganz und gar mit Farben bedeckt. Dasselbe betrifft auch die Tastqualitäten, da wir beim Betasten der Dinge nie eine wirkliche Unterbrechung dieser Qualitäten erfahren. Andererseits stehen uns in der täglichen Erfahrung (d. h. in der konkreten Wahrnehmung) abgegrenzte feste Körper gegenüber, von denen jeder seine Substanz und seine Individualität hat. Es entsteht also die Frage: Woher kommt es, daß die ursprünglich wahrgenommene Kontinuität der sinnlichen Qualitäten in solche Körper zerstückt wird? Oder dasselbe von anderer Seite gefaßt: Die qualitative Kontinuität ist zweifellos eine beständig sich verändernde, bewegliche Kontinuität, in der alles sich verändert und zugleich verharrt. Woher kommt es aber, daß eine Scheidung

1) Vgl. M. e. m. S. 109.
2) Le rire (Aufl. v. J. 1912) S. 154. Die Unterstreichungen vom Verf.



zwischen diesen zwei Termini: Veränderung und Beharrung statuiert wird, so daß die Beharrung durch scharf abgegrenzte Körper, die Veränderung durch homogene Bewegungen im Raume vorgestellt wird.[1])

Darauf antwortet Bergson: Schon die reine Wahrnehmung spiegelt mögliche, den Bedürfnissen unseres Lebens entsprechende Handlungen wieder. Die Verschiedenheit und die Begrenztheit dieser Bedürfnisse bewirkt es, daß wir nur sozusagen Kerne von den ganzen Dingen wahrnehmen, Kerne, welche dort ihre Grenzen gezogen haben, wo unsere mögliche Handlung haltmacht, wo also die Gegenstände unsere Bedürfnisse zu interessieren aufhören.[2]) Es ist die erste und am besten zum Vorschein kommende Leistung der reinen Wahrnehmung. Das motorische Schema teilt aber die schon durch die reine Wahrnehmung von der Gesamtheit der Gegebenheiten abgehobenen Kontinua von Daten in distinkte, scharf abgegrenzte Elemente, mit welchen dann die materialisierten Erinnerungsbilder verschmelzen. Der Verlauf der Grenzen kann dabei verschiedene Änderungen erfahren, je nach der Art der jeweiligen Handlungsinteressen. Lebt ein Individuum ausschließlich in der

1) Une continuité mouvante nous est donnée, où tout change et demeure à la fois: d'où vient que nous dissocions ces deux termes, permanence et changement, pour représenter la permanence par des corps et le changement par des mouvements homogènes dans l'espace. M. e. m. S. 219.

2) Es ist hier nicht der Ort, die metaphysischen Behauptungen Bergsons über die Natur der Materie (wie sie an sich ist) wiederzugeben. Um jedoch die Bedeutung der »Zerstückung der Materie« im richtigen, den Bergsonschen Intentionen adäquaten Sinne zu verstehen, ist es notwendig zu bemerken, daß die Zerstückung nicht als eine völlig künstliche, also in der objektiven Struktur der Materie gar keine Stütze findende Leistung der konkreten Wahrnehmung anzusehen ist. Bis zu einem gewissen Grade folgt diese Zerstückung der inneren Bestimmtheit der Materie, obwohl sie über diese auf doppelte Weise hinausgeht: 1. durch die Art der Auswahl der Bilder, 2. durch die Verschärfung der Abgrenzung der Körper. Ich hebe dies speziell hervor, weil dadurch spätere Ausführungen Bergsons über die Materie besser verständlich werden. Zum Beweis der Richtigkeit unserer Bemerkung diene folgende Stelle aus M. e. m. S. 233 und 234: »Qu'il y ait, en un certain sens, des objets multiples, qu'un homme se distingue d'un autre homme, un arbre d'un arbre, une pierre d'une pierre, c'est incontestable, puisque chacun de ces êtres, chacune de ces choses a des propriétés caractéristiques et obéit à une loi déterminée d'évolution. Mais la séparation entre la chose et son entourage ne peut être absolument tranchée; on passe, par gradations insensibles, de l'une à l'autre. L'étroite solidaritée qui lie tous les objets de l'univers matériel, la perpétuité de leurs actions et réactions réciproques, prouve assez qu'ils n'ont pas les limites précises que nous leur attribuons.« Vgl. die Ausführungen Bergsons über das Hören der Worte. M. e. m. S. 122.



»Schicht der Handlung«, so nehmen die Dinge immer strengere und starrere Form an, werden zu immer selbständigeren Entitäten, welche sich im leeren Raum bewegen und durch Stoß aufeinander wirken. Das letztere wird uns sofort näher beschäftigen. Zunächst ist aber festzustellen: Die Form »ein unabhängiger Körper« — wenn man so sagen darf — gehört weder zur Struktur der Materie, noch ist sie eine notwendige Form unserer, bzw. der Erkenntnis überhaupt. Sie ist nur ein Schema des Handelns und ist auf das Handeln relativ. Aber dieses Schema ist nur dadurch möglich, daß es ein anderes Schema der Handlung gibt: den leeren homogenen Raum. Um nämlich die Zerstückung der Materie durchführen zu könnnen, muß man sich einreden (se persuader), daß die Materie willkürlich teilbar ist. »Nous devons par conséquent tendre au-dessous de la continuité des qualités sensibles, qui est l'étendue concrète, un filet aux mailles indéfiniment déformables et indéfiniment décroissantes; ce substrat simplement conçu, ce schème tout idéal de la divisibilité arbitraire et indéfinie, est l'espace homogène.«[1]) Ist aber die Zerstückung der Materie für die Handlung notwendig und auf diese relativ und ist der homogene Raum eine Bedingung der Möglichkeit der Zerstückung, oder wenn man will, diese Zerstückung selbst, nur bis in infinitum durchgeführt, so ist der Raum selbst ein Schema des Handelns und auf dieses relativ. Er schiebt sich der Materie desto mehr unter und scheint mit ihr zusammenzufallen, je größer die Rolle der Handlung im Leben des Individuums ist. Fielen die Handlungsnotwendigkeiten fort, so würde es auch nicht mehr so scheinen, als ob die Materie sich im homogenen Raume ausdehne. D. h. freilich nicht, daß sie dann etwas Ausdehnungsloses sein würde.

Mit der Berührung dieses Punktes kommen wir aber zu der Frage nach der Möglichkeit einer solchen Unterschiebung des homogenen Raumes unter die Materie, und dieser Punkt wird ein Teilargument für diese Möglichkeit sein. Die letzte Begründung wird freilich erst später auf anderem Wege erfolgen, aber hier schon kann man sozusagen die psychologischen Elemente der Begründung darlegen. Denn auch rein psychologisch gesprochen, wäre die Unterschiebung des homogenen Raumes unter die Heterogenität der sinnlichen Qualitäten unmöglich, wenn die Empfindungen (als Gegebenheiten der reinen Wahrnehmung), die in sehr nahen, bald zu erörternden Beziehungen zu den sinnlichen Qualitäten stehen, in sich

1) M. e. m. S. 234.



ausdehnungslos wären, und die Ausdehnung, evtl. Räumlichkeit zu ihnen auf irgendwelche unbegreifliche Weise hinzukommen sollte. Wie aber aus dem oben zitierten Satze hervorgeht, nehmen alle Empfindungen (sensations) an der Ausdehnung teil. Nur der Grad, in welchem sie ausgedehnt sind, ist bei verschiedenen Arten der Empfindungen verschieden. Am meisten ausgedehnt sind die taktuellen und die visuellen Empfindungen. Aber auch allen Empfindungen anderer Art kann man diesen Charakter bis zu einem gewissen Grade nicht absprechen. Das, was wirklich ursprünglich in der reinen Wahrnehmung gegeben ist, ist — wie schon einmal gesagt — ein bewegtes, in sich ausgedehntes Continuum. Es ist etwas, was — wenn man so sagen darf — zwischen dem homogenen Raum und der reinen Ausdehnungslosigkeit liegt.[1]) Diese konkrete Ausdehnung (étendue concrète), diese Extensivität ist die »auffallendste Eigenschaft der Wahrnehmung«.[2]) Und es ist nicht erlaubt, die konkrete Ausdehnung von der Heterogenität der Empfindungen zu unterscheiden, als ob die Empfindungen sich in einem Medium, das »konkrete Ausdehnung« hieße, befänden. Ein solches Medium, das den Empfindungen gegenüber indifferent wäre, gibt es überhaupt nicht. Vielmehr ist die heterogene Kontinuität der Empfindungen mit der konkreten Ausdehnung identisch. Andererseits aber kann man auch nicht sagen, daß die Kontinuität der Empfindungen sich im homogenen Raume befindet.[3]) Der homogene Raum ist in Wirklichkeit nur ein »Symbol der Festigkeit und der unendlichen Teilbarkeit«[4]) und wird nur aus handlungsrelativen Gründen der heterogenen Kontinuität der Empfindungen untergeschoben. Dies ist nur deswegen möglich, weil die Kontinuität der Empfindungen selbst in dem oben bestimmten Sinne ausgedehnt ist. Der homogene Raum ist eine bis zu Ende vollzogene und bis zur völligen Schärfe gebrachte Entfaltung der Tendenzen, die in dem unmittelbar Gegebenen im Keime vorhanden sind.[5]) Seine Unterschiebung wird noch da-

---

1) Ce qui est donné, ce qui est réel, c'est quelque chose d'intermédiaire entre l'étendue divisée et l'inétendu pur, c'est ce que nous avons appelé l'extensif. M. e. m. S. 274.

2) M. e. m. Deutsche Übers. S. 260.

3) Das ist der Sinn der zunächst merkwürdig klingenden und unverständlichen Frage Bergsons im Essai (S. 70): »si l'espace est ou n'est pas dans l'espace«.

4) M. e. m. Deutsche Übers. S. 217.

5) Später wird Bergson sagen, daß die Materie sich auf dem Wege zum reinen Raume befindet. Vgl. III. Kap. dieses Abschnittes. Hier soll dem vom Verf. gebrauchten Worte nur ein vager Sinn beigemessen werden.

durch erleichtert, daß zugleich mit der Zerstückung der Materie sich noch andere Schemata aus der Struktur der reinen Wahrnehmung ergeben. Diese sind vor allem die starre, unbewegte sinnliche Qualität und die homogene Bewegung.

Als ein »pendant« zu den scharf abgegrenzten und zu den statischen Einheiten gewordenen Körpern entsteht die Auffassung der Bewegung als homogener (qualitätsloser), unendlich teilbarer Bewegung. Die so aufgefaßte Bewegung wird sozusagen von dem bewegten Körper getragen und fordert den letzten als etwas Festes, Identisches, was sich bewegt. Sie sinkt dadurch zu einer zufälligen Erscheinung, zu einer Reihe von Lagen, bzw. Stellungen herab. Der feste materielle Körper dagegen wird zu einer allein seienden Realität, mit welcher diese Bewegung qualitativ nichts Gemeinsames hat. Diese Bewegung untersucht die Mechanik als die allein objektive Bewegung. In Wahrheit ist sie aber nichts als ein Symbol, das wie ein gemeinschaftlicher Nenner die wirklichen Bewegungen zu vergleichen gestattet. Die wirklichen Bewegungen dagegen sind — nach Bergsons Bestimmung — »des indivisibles qui occupent de la durée, supposent un avant et un après, et relient les moments successifs du temps par un fil de qualité variable qui ne doit pas être sans quelque analogie avec la continuité de notre propre conscience«.[1]) Nur weil zugleich die Verdichtung (Zerstückung, Zusammenziehung an gewissen Punkten) der Empfindungskontinuität in scharf abgegrenzte Körper und andererseits die sogleich zu besprechende Erstarrung der Bewegtheit dieser Kontinuität zu den »sinnlichen Qualitäten« entsteht, und weil man — nach Bergson — die wirkliche qualitativ bestimmte Bewegung mit dem homogenen Raume, der scheinbar durch den bewegten Körper durchmessen wird, verwechselt, kommt der Schein der Homogenität und der unendlichen Teilbarkeit der Bewegung zustande. Hat man aber einmal einerseits die abgegrenzten Körper, andererseits die homogenen Bewegungen, so scheint jede Veränderung ein Prozeß zu sein, wo starre, statische Elemente den sich bewegenden Körpern analog sich verschieben. Mit anderen Worten: Es bildet sich als ein neues Schema die Auffassung der Veränderung als eines ruckweisen Wechsels unveränderlicher Elemente.

Es bleibt uns noch das zweite Grundschema des Handelns, die homogene Zeit, und im Zusammenhang damit die sinnliche Qualität zu besprechen. Zu diesem Zwecke müssen wir uns zunächst mit der zweiten Art der Gedächtniselemente in der konkreten Wahrnehmung beschäftigen.

1) M. e. m. S. 226.



Jede noch so augenblickliche Wahrnehmung dauert – wie oben schon gesagt – eine Zeitlang, d. h. erstreckt sich über eine Mannigfaltigkeit von punktuell genommenen Momenten. Wenn es also überhaupt zu einer Wahrnehmung kommen soll, so muß eine Mannigfaltigkeit von schlechthin »momentanen Wahrnehmnngen« zu einer Wahrnehmung vereinigt, bzw. eine Mannigfaltigkeit von punktuellen Momenten zu einem konkret erlebten »Momente« zusammengefaßt werden. Diese Vereinigung kann nur durch eine eigentümliche Leistung des Gedächtnisses vollbracht werden. Sie beruht darauf, daß die soeben vergangenen (punktuellen) Momente im Erlebnis noch einen Augenblick ihre Aktualität behalten und mit dem gerade aktuellen (punktuellen) Momente zu einer Einheit verschmelzen.[1])

Das eben Gesagte wir verständlicher sein, wenn man einerseits untersuchen wird, was das eigentlich ist, was man »die Gegenwart« nennt, andererseits aber den Rhythmus der Dauer betrachten wird. – Die von uns erlebte Dauer hat – wie die im I. Kapitel gegebene Beschreibung hier zu ergänzen ist – einen ganz bestimmten Rhythmus (Tempo), der von der Spannung (tension) unseres Bewußtseins abhängig ist.[2]) Wird diese Spannung größer, so beschleunigt sich auch der Rhythmus unserer Dauer. (Intensiv erlebte Stunden sind für uns kürzer als die »langen« Stunden des müßigen Wartens.) Wie aber schon der Rhythmus unserer Dauer beträchtlichen Schwankungen unterliegen kann, so gibt es unvergleichlich größere Rhythmusunterschiede der Dauer unter den verschiedenen Arten der Lebewesen, bzw. der verschiedenen Grundarten der Realität. Die nähere Untersuchung dieser Sachlagen interessiert uns hier nicht. Bei einem vorgegebenen Rhythmus der Dauer ist es aber klar, daß die Teilbarkeit

1) Es soll hier versucht werden, die zwei Begriffe von »Moment«, die Bergson zwar scheidet, aber mit demselben Wort benennt, terminologisch auseinanderzuhalten. »Konkret erlebter Moment« bedeutet hier das, was wir in concreto als einen Moment zu erleben vermeinen. Nach Bergson ist dieser Moment in Wahrheit eine Phase, die im konkreten Erleben sozusagen zusammengezogen wird und sich dadurch von dem fließenden Strom der Dauer als eine Einheit abhebt. »Punktueller Moment« dagegen bedeutet etwas, was sozusagen eine punktuelle Grenze zwischen Vergangenheit und Zukunft ist. Dieser Moment ist nach Bergson nur eine Abstraktion. Denn erstens »ist« dieser Moment nicht, er »wird«, um in diesem Werden schon zu vergehen, zweitens gibt es in der reinen konkreten Dauer solche Momente nicht. Er ist aber als ein Grenzbegriff notwendig.

2) La durée vécue par notre conscience est une durée au rythme déterminé, bien différente de ce temps dont parle le physicien et qui peut emmagasiner, dans un intervalle donné, un nombre aussi grand qu'on voudra de phénomènes. M. e. m. S. 229. Vgl. auch M. e. m. S. 231.

der Dauer, bzw. die Zahl der eben noch unterscheidbaren Phänomene eine bestimmt begrenzte ist. Denn wir können nur so viele Momente evtl. so viele Phänomene für sich unterscheiden, als es Unterscheidungsakte bei bestimmter Spannung des Bewußtseins geben kann. Und dies hat nach Bergson seinen Grund darin, daß die aufeinander folgenden Momente der Unterscheidungsakte mit den von ihnen hervorgebrachten Teilen der Dauer zusammenfallen.[1]) Wollten wir die Teilung auf Momente weiter führen bzw. mehr Phänomene einzeln für sich unterschieden wahrnehmen, als dies bei vorgegebenem Rhythmus der Fall ist, so müßten wir die Dauer selbst in demselben Maße verlängern, um eine entsprechende Anzahl der Unterscheidungsakte zu vollziehen. Wir würden also zu einer anderen Dauer übergehen. Übersteigt somit die Zahl der innerhalb eines Dauerintervalls sich abspielenden Phänomene die der eben noch unterscheidbaren Phänomene, so können sie einzeln für sich nicht wahrgenommen werden, sondern in der Enge unserer Dauer aneinander gedrängt, verwandeln sie sich in eine verschmolzene Masse, in etwas, was im Verhältnis zu ihrer eigenen Bewegtheit etwas Erstarrtes ist. So bestehen die den Farben entsprechenden objektiven Vorgänge in einer ungeheuren Anzahl von rapid sich abspielenden Schwingungsbewegungen. Faßt man diese als homogene Bewegungen auf, so liegt zwischen ihnen und der einfachen sinnlichen Qualität der Farbe eine unüberbrückbare Kluft. Es wurde jedoch schon oben festgestellt, daß eine solche homogene Bewegung in Wahrheit nur ein Symbol der wirklichen Bewegung ist. Die letztere ist sozusagen eine sehr verdünnte Qualität. Ihre rapide Aufeinanderfolge sowie ihre Kontraktion in der Enge unserer Dauer verwandelt sie zu immer mehr bunten (pittoresque) und zugleich zu immer mehr unveränderlichen Qualitäten. Mit einem Worte: »Percevoir consiste donc, en somme, à condenser des périodes énormes d'une existence infiniment diluée en quelques moments plus differenciés d'une vie plus intense, et à résumer ainsi une très longue histoire. Percevoir signifie immobiliser«.[2])

Dafür spricht noch die Tatsache, daß die reelle, konkret erlebte Gegenwart in Wahrheit kein punktueller Moment ist. Das erlebte Jetzt erstreckt sich durch eine Zeitdauer und greift sowohl in die unmittelbare Vergangenheit, wie in die unmittelbare Zukunft

1) Les parties de notre durée coincident avec les moments successifs de l'acte qui la divise. M. e. m. S. 230.

2) M. e. m. S. 231 und 232.



ein.[1]) Diese Zeitspanne, die wir zu dem Jetztmomente zusammenfassen, kann übrigens nach Bergson sehr verschieden und unter Umständen sehr groß sein.[2]) Jedenfalls aber bilden die so entstandenen »Momente« so etwas, wie in sich unbewegliche Schnitte, die in die fließende Kontinuität der Dauer evtl. der wahrgenommenen Realität gemacht werden. Auch in diesem Falle kommt man zu der These: »Percevoir signifie immobiliser«.[3])

Die Gestalt also, in welcher wir in der konkreten Wahrnehmung manche objektive Vorgänge als »sinnliche Qualität« auffassen, oder allgemeiner, die statische (unverändert verbleibende) Qualität, ist nur ein Schema der konkreten Wahrnehmung. Es bliebe aber noch zu zeigen, daß es ein handlungsrelatives-Schema ist. Schon der Hinweis allein, daß es eine Leistung der auf die Handlung relativen Wahrnehmung ist, würde dazu ausreichen. Indessen kann man dies auch direkt zeigen. Die Erstarrung zu Qualitäten hängt mit dem Rhythmus der Dauer, sowie mit der Teilung der Dauer in konkret erlebte Momente zusammen. Gelingt es zu zeigen, daß beide für

---

1) Il est trop évident qu'elle est en deça et au delà tout à la fois, et que ce que j'appelle »mon présent« empiète tout à la fois sur mon passé et sur mon avenir. M. e. m. S. 148. Außerdem vgl. Perception du changement. Oxford 1911.

2) Vgl. »Perception du changement« Oxford 1911.

3) Eigentlich sollte man hier (unter der Voraussetzung der Richtigkeit obiger Betrachtungen) von z w e i verschiedenen »Kontraktionen« reden. Die erste wäre die, die sich aus der Verschiedenheit der Rhythmen des wahrnehmenden Bewußtseins einerseits und der wahrgenommenen Realität andererseits ergibt. Zu dieser käme noch die zweite hinzu, die aus der Zusammenziehung einer Phase der Dauer des betreffenden Bewußtseins zu einem konkret erlebten Momente entsteht und somit die erste Kontraktion noch steigert. Leider kann ich auf Grund der betreffenden Texte nicht mit Entschiedenheit feststellen, ob diese Fassung den Ansichten Bergsons entspricht. Ebenso ist es auf Grund des textmäßig Vorhandenen schwer zu entscheiden, ob die zweite Kontraktion eine »Täuschung« ist, welche nur für den statischen Aspekt des Bewußtseins charakteristisch wäre, oder ob sie zur Natur der reinen Dauer gehört. Wenn man die Bergsonsche Behauptung der absoluten Unteilbarkeit und Einfachheit der reinen Dauer in Erwägung zieht, könnte man sich allerdings für die erste Möglichkeit entscheiden. Völlige Klarheit in dieser Hinsicht kann man aber leider nicht gewinnen, da sich bei Bergson auch Redewendungen finden, die eher dagegen zu sprechen scheinen. Aus diesem Grunde lasse ich in meiner Darstellung diese Seite des Problems unbestimmt. In dem kritischen Teile der Arbeit werde ich diesen Punkt näher untersuchen, jedoch hier schon möchte ich auf obige Unklarheit hinweisen, die übrigens nur einen kleinen Bruchteil der Unklarheiten ausmachen, die sich in den Bergsonschen Betrachtungen betr. der Spannung der Dauer sowie der Beziehungen zwischen der Dauer und der homogenen Zeit fühlbar machen.

die Handlung von Wichtigkeit und auf sie relativ sind, so wird eo ipso nicht nur die Handlungsrelativität der starren, sinnlichen Qualität, sondern auch die der homogenen Zeit bewiesen. In bezug darauf ist zu bemerken: Handlung ist solange Handlung, als sie wenigstens bis zu einem gewissen Grade frei ist. Würden wir uns aber dem Rhythmus der objektiv seienden Materie unterwerfen, so würden wir jeder Freiheit des Handelns beraubt, oder mit anderen Worten, der Notwendigkeit unterworfen sein, welche die Materie beherrscht. Wenn es freie oder wenigstens zum Teil indeterminierte Handlungen geben soll, so können sie nur den Wesen zukommen, welche — mit Bergsons Worten — die Fähigkeit haben »de fixer, de loin en loin, le devenir sur lequel leur propre devenir s'applique, de le solidifier en moments distincts, d'en condenser ainsi la matière et, en se l'assimilant, de la digérer en mouvements de réaction qui passeront à travers les mailles de la nécessité naturelle«.[1]) So bestimmt nach Bergson die mehr oder weniger große Spannung der Dauer eines Wesens den Grad seiner Freiheit. Andererseits sind die durch die Kontraktion hervorgebrachten Schnitte in die äußere Realität sowie in den Fluß der eigenen Dauer für die Handlung auf doppelte Weise von Wichtigkeit: 1. weil in diesen Schnitten unsere vergangene Erfahrung kondensiert ist und gleichsam als Leitfaden unserer zu vollziehenden Handlung dient, 2. weil die Handlung ein Beharren (also im gewissen Sinne ein Unbeweglichsein) der Elemente, an denen sie sich abspielt, fordert. Endlich ist für die Handlung nicht der kontinuierliche Fluß der Dauer wichtig, sondern nur das, was in einem Momente vorhanden ist oder war. Die Möglichkeit der Handlung setzt also die Teilung der Dauer in Momente und zugleich den Vollzug der Schnitte in die äußere Realität, d. h. das Erfassen der »sinnlichen Qualität« voraus und fordert die Statuierung von Gleichzeitigkeitsbeziehungen zwischen unserem und dem objektiven Geschehen. Um aber die einzelnen Momente zu unterscheiden und sie alle wie mit einem Faden wieder zu verbinden, der unserer Dauer und der der Dinge gemeinsam wäre, muß man sich ein abstraktes Schema der Aufeinanderfolge überhaupt vorstellen: ein homogenes, den einzelnen Dauerrythmen gegenüber indifferentes und unendlich teilbares Medium, welches für das Geschehen (déroulement) der Materie das wäre, was der homogene Raum für ihre Ausdehnung ist. Die homogene Zeit ist eben dieses Medium. So ist zugleich mit der Handlungsrelativität der sinnlichen Qualität auch die der homogenen Zeit gezeigt.

1) M. e. m. S. 234 und 235.



Die ganze Betrachtung über die Schemata des Handelns läßt sich somit in folgenden Worten Bergsons zusammenfassen: »Espace homogène et temps homogène ne sont donc ni des propriétés des choses, ni des conditions essentielles de notre faculté de les connaître: ils expriment, sous une forme abstraite, le double travail de solidification et de division que nous faisons subir à la continuité mouvante du réel pour nous y assurer des points d'appui, pour nous y fixer des centres d'opération, pour y introduire enfin des changements véritables, ce sont les schèmes de notre action sur la matière«. (M. e. m. S. 235.)

Mit dem angegebenen Resultate haben wir den Höhepunkt der für uns wichtigen »psychologischen« Betrachtungen Bergsons erreicht. Es bleibt uns nur einiges über die Bergsonsche Genese der allgemeinen Ideen zu sagen. Dann werden wir zu der Betrachtung des Intellektes überhaupt übergehen und zugleich — mit Bergson — den Übergang von psychologischer zur entwicklungs-psychologischen Betrachtung vollziehen. Dieser Übergang wurde auch schon vorbereitet. Denn wir sind durch die Erörterung über die Spannung des Bewußtseins, welche für verschiedene Wesen verschieden und für jede Art charakteristisch ist, und von welcher der Grad der Freiheit und somit die Weise des Erkennens abhängt, an die neue erkenntnistheoretische Fragestellung Bergsons in l'Evolution créatrice sehr nahe herangekommen. Diese geht aus von dem Faktum der Existenz untereinander verschieden beschaffener Wesen, bzw. der Grundarten der Realität. Sie fragt nach den Ursachen ihrer Verschiedenheit, welche sich eben in den Spannungsunterschieden ihrer Dauern kundgibt. So kommt Bergson auf den Gedanken einer Genese verschiedener Grundarten der Realität. Und da er unter Genese ausschließlich die Erklärung des realen Zustandekommens versteht, gelangt er zu einer Entwicklungslehre, welche ihren tiefsten Punkt in der metaphysischen Genese der Materie erreicht. Daher ist das Wesen der Entwicklung selbst das zuerst zu lösende Problem. Da aber die Weise des Erkennens — nach Bergson — von dem Spannungsgrad der Dauer, dieser indessen von der Entwicklung abhängig ist, so ergibt sich die Notwendigkeit, die Erkenntnistheorie auf die Entwicklungstheorie des Lebens, bzw. auf die metaphysische Genese der Materie zu gründen. Andererseits stützt sich aber — nach Bergson — auch die Metaphysik auf die Erkenntnistheorie. Indem nämlich die Erkenntnistheorie den Sinn der den Erkenntnistypen entsprechenden Gegenstände herausstellt, erlaubt sie, die metaphysischen Begriffe erkenntnistheoretisch zu klären. Die Beziehung zwischen den beiden Wissen-



schaften ist so innig, daß sie eigentlich eine und dieselbe Sache sind, bloß von verschiedenen Seiten betrachtet. Das ist der neue erkenntnistheoretische Standpunkt Bergsons in der »l'Evolution créatrice«

2. Die Genese der allgemeinen Ideen.

Das Problem der Genese der allgemeinen Ideen in den Fällen, wo diese ihren Ursprung in der Wahrnehmung haben, scheint bei der gewöhnlich vorherrschenden Meinung, daß wir mit der Wahrnehmung von individuellen Qualitäten (Gegenständen) anfangen, sich in einem unüberwindbaren Zirkel zu bewegen. Um nämlich zu verallgemeinern (généraliser) – meint Bergson –, muß man zuerst abstrahieren, um aber eine Abstraktion erfolgreich vollziehen zu können, muß man schon verallgemeinern können.[1]) Diese Schwierigkeit entsteht aber nur bei der Meinung, man müsse, um zu allgemeinen Ideen zu gelangen, mit der Wahrnehmung der individuellen Gegenstände anfangen,[2]) d. h. wenn man den praktischen Charakter der reinen Wahrnehmung verkennt und somit nicht sieht, daß in ihr ursprünglich keine individuellen Gegenstände[3]) erfaßt werden. Die vollkommene Konzeption der Gattung (genre) fordert in der Tat eine anstrengende Reflektion, mittels welcher die Zeit- und die Ort-Momente der betreffenden Vorstellung beseitigt werden. Daraus folgt zunächst nur, daß sie von den nichtreflektiven (schlichten) Akten der Wahrnehmung verschieden ist. Aber das besagt noch nicht, daß die individualisierenden Raum- und Zeitmomente in der ursprünglichen Wahrnehmung vorhanden sind und daß überhaupt eine Erfassung des Individuellen der Bildung der allgemeinen Ideen als ihr wahrer Ursprung vorangehen muß. Die Erfassung des Individuellen ist ein Luxus der Wahrnehmung und kommt erst spät zustande. Man muß über die ursprüngliche Wahrnehmung hinaus-

1) Pour généraliser il faut d'abord abstraire, mais pour abstraire utilement il faut déjà savoir généraliser (M. e. m. S. 170). Außerdem l. c. S. 172. »La généralisation ne peut se faire que par une extraction de qualités communes; mais les qualités, pour apparaître communes, ont déjà dû subir un travail de généralisation.« Wie Bergson diesen Zirkel bei den bestehenden nominalistischen und konzeptualistischen Theorien aufweist, vgl. M. e. m. S. 170 – 172.

2) Elles supposent, l'une et l'autre, que nous partons de la perception d'objets individuels. M. e. m. S. 172.

3) »Individueller Gegenstand« soll hier mit einem »unabhängigen Gegenstande«, der ein Produkt der Zerstückung der Materie ist, nicht vermengt werden. Individueller Gegenstand ist als ein Gegenpol dessen zu fassen, was oben die »Typenhaftigkeit« der Wahrnehmung genannt wurde.

geben, d. h. außer der Fähigkeit des Wahrnehmens noch andere Fähigkeiten haben, um die Gegenstände in ihrer Individualität zu erfassen. Denn diese Erfassung setzt eine Reflexion auf die individualisierenden Momente voraus, welche wiederum die Fähigkeit des Bemerkens der Verschiedenheiten und eo ipso das Gedächtnis für Bilder voraussetzt. Der ursprüngliche Akt, auf dem die Bildung der allgemeinen Ideen beruht, ist somit weder eine Wahrnehmung von Individuellem noch eine Erfassung der Gattung, sondern »un sentiment confus de qualité marquante ou de ressemblance«.[1]) Ein Etwas, was einerseits von unterscheidendem Gedächtnis zur Wahrnehmung des Individuellen verdichtet wird, und was andererseits durch reflektierende Analyse zur allgemeinen Idee gereinigt wird. Und dieser Akt des Erfassens von Ähnlichkeiten ist nichts anderes als die handlungsrelative Wahrnehmung. Gibt man dies zu, so verschwindet auch der oben angedeutete Zirkel. In der Wahrnehmung werden – dank ihrer Handlungsrelativität – nur die ähnlichen Bilder ohne irgendeinen Vorgang der Abstraktion automatisch ausgewählt. Der Rest verschwindet von selbst, eben weil er ohne Bedeutung für die Handlung ist. Dazu trägt noch in hohem Maße der Umstand bei, daß jede Wahrnehmung in eine motorische Leibesreaktion mündet, welche, einmal zu motorischen Mechanismen ausgebildet, immer auf dieselbe Weise funktionieren und dadurch in Vergleich zu den möglicherweise variierenden Empfindungen relativ unveränderlich sind. Mehrere Wahrnehmungen können also in bezug auf ihre oberflächlichen Elemente verschieden sein; wenn sie nur in dieselbe motorische Reaktion münden und im Körper dasselbe motorische Schema ausbilden, so wird damit in ihnen etwas Gemeinsames erarbeitet, und die allgemeine Idee wird zuerst »gefühlt« (sentie) evtl. »empfunden«, ehe sie vorgestellt wird. – Die Ähnlichkeit also, die den Ausgangspunkt für die Abstraktion bildet (und die nach anderen Theorien schon eine Generalisierung voraussetzen müßte), setzt keine Generalisierung voraus und ist mit der Ähnlichkeit, die man erreicht, wenn man bewußt (vorstellungsmäßig) verallgemeinert, nicht identisch. Die erste ist empfunden, erlebt, sozusagen automatisch ausgeübt (jouée), die zweite dagegen verstandesmäßig apperzipiert, gedacht.[3]) Auf dem Grunde des ursprünglich (rein) Wahrgenommenen entsteht

1) M. e. m. S. 172.

2) Vgl. die Betrachtungen über die »Typenhaftigkeit der Wahrnehmung«.

3) Celle d'où il part est une ressemblance sentie, vécue ou, si vous voulez, automatiquement jouée. Celle où il revient est une ressemblance intelligemment aperçu ou pensée. M. e. m. S. 175.

einerseits durch die Leistung des Gedächtnisses die Wahrnehmung vom Individuellen, indem das Gedächtnis den spontan ausgewählten Ähnlichkeiten die Verschiedenheiten aufpfropft; andererseits durch die Arbeit des Intellektes (entendement) die Konzeption der Gattungen, indem der Intellekt »aus der Gewohnheit der Ähnlichkeiten die klare Idee der Allgemeinheit herauslöst«.[1]) Diese Idee war ursprünglich nur das Bewußtsein der Identität unserer Haltung (attitude) in der Verschiedenheit von Situationen. Es war die Gewohnheit selbst, die sich von der Sphäre der Bewegungen in die Richtung der Sphäre des Denkens erhob.[2]) Von diesen mechanisch (gewohnheitsmäßig) skizzierten Gattungen aber sind wir auf dem Wege einer Reflexion auf eben diese Operation zur allgemeinen Idee der Gattungen übergegangen. Und nachdem wir diese Idee erreicht haben, haben wir eine unbegrenzte Anzahl von allgemeinen Ideen[3]) diesmal freiwillig gebildet. Die Einzelheiten dieser Bildung können hier nicht dargestellt werden.[4]) Es sei nun bemerkt, daß — nach Bergson — der Intellekt (entendement), die Arbeit der Natur nachahmend, motorische Apparate gebildet hat, um sie auf eine unbegrenzte Mannigfaltigkeit von individuellen Gegenständen anzuwenden: Die Gesamtheit dieser Apparate ist die artikulierte Sprache.

Um genauer zu zeigen, wie die beiden entgegengesetzten Prozesse — die Bildung der Gattungen und die Unterscheidung der Individuen — bei Bergson aufgefaßt werden, sei noch bemerkt, daß sie dieselbe Anstrengung erfordern und mit derselben Schnelligkeit sich abspielen. Die zweite braucht nur die Intervention des Gedächtnisses und vollzieht sich immerfort seit Anfang unserer Erfahrung, die erste setzt sich unendlich fort, ohne jemals fertig zu werden. Sie formt veränderliche und verschwindende Vorstellungen, während die erste in Bildung unveränderlicher konstanter Bilder kulminiert, welche ihrerseits sich im Gedächtnis aufspeichern. Es gehört zum Wesen der allgemeinen Idee, daß sie sich immer zwischen der Schicht des Handelns und der des reinen Gedächtnisses bewegt. In der Schicht des Handelns, die die aktuelle (sensorisch motorische) Wahrnehmung von unserem Leibe ausmacht, würde sie die genau bestimmte (bien

1) L'entendement dégageant de l'habitude des ressemblances l'idée claire de la généralité. M. e. m. S. 175.

2) Cette idée de généralité n'était à l'origine que notre conscience d'une identité d'attitude dans une diversité de situations; c'était l'habitude même, remontant de la sphère des mouvements vers celle de la pensée. M. e. m. S. 17.

3) Hier bei Bergson: »Notions«.

4) Ich muß hier bemerken, daß Bergson nirgends sonst irgend etwas über diese Einzelheiten berichtet.



nette) Form einer körperlichen Haltung oder eines ausgesprochenen Wortes, in der Schicht des reinen Gedächtnisses den ebenso bestimmten Aspekt von einer Unzahl individueller Bilder annehmen. Sie verbleibt aber weder hier noch dort, sondern besteht in der doppelt gerichteten Bewegung (oscillation) zwischen diesen Extremen, immer bereit sich in Worte zu kristallisieren oder in einer Anzahl von unendlichen Erinnerungen zu verdunsten. Nur eine Psychologie, die das »Fertige« untersucht und übersieht, daß das Bewußtsein kein Ding, sondern ein ewiger Fortschritt (progrès), ein Leben ist, sieht in der allgemeinen Idee entweder eine ausgeübte Handlung, evtl. ein Wort, oder eine Mannigfaltigkeit von Bildern. Aber eben deswegen vermag eine solche Psychologie das Wesen der allgemeinen Idee nicht zu ergreifen.[1])

## II. Kapitel.
## Die entwicklungspsychologische Betrachtung des Intellektes.

Schon in »Matière et mémoire« findet man die ersten Anklänge der Tendenzen, die in »l'Evolution créatrice« zur vollen Entfaltung gelangen. An vielen Stellen des erstgenannten Werkes zeigt sich die Neigung, psychische oder physiologische Vorkommnisse im menschlichen Leben mit analogen Vorgängen in der Tierwelt zu vergleichen und sie unter dem Gesichtspunkt der Entwicklung in der Reihe der immer höher stehenden Tiere zu betrachten. Die äußere Wahrnehmung des Menschen wird z. B. als ein Spezialfall derselben bei verschiedenen Tierarten betrachtet. Zugleich wird sowohl das Problem der Wahrnehmung, wie das des Gedächtnisses unter dem Gesichtspunkte der Rolle untersucht, die ein Lebewesen in dem gesamten Leben spielt. Es wird im Laufe der Untersuchung immer mehr danach gefragt, welche Bedeutung einer Erscheinung zukommt in der allgemeinen Aufgabe der Anpassung an die Lebensbedingungen und in der Erreichung der Lebenszwecke durch das Lebewesen. Eine Erscheinung gilt nur dann als »erkannt«, wenn man ihr »Woher« und ihr »Wozu« kennt. Erst die »l'Evolution créatrice« aber

1) Ich gebe hier die Auffassung der allgemeinen Ideen, ohne die Konsequenzen daraus zu ziehen, weil Bergson es in seinen Werken nicht tut. Offenbar aber entspricht es der Bergsonschen Betrachtungsweise, daß diese Genese als ein Beweis der Handlungsrelativität der allgemeinen Ideen dient. Zu dem Problem der allgemeinen Ideen sind noch die späteren Ausführungen betreffs der »essence« und der »Form« überhaupt, sowie meine kritischen Bemerkungen zu vergleichen.

ſtellt bewußt das Problem der Entwicklung auf und verſucht ihren Sinn auf eine völlig neue Art zu beſtimmen. Dieſe Gedankengänge führen zu der Entwicklungstheorie der Lebeweſen und allgemeiner zu der Theorie des Lebens. Indeſſen gehen bei Bergſon die Probleme viel mehr in die Tiefe, als es nötig ſein würde, um manche biologiſche Theorien der poſitiven Naturwiſſenſchaft philoſophiſch zu deuten bzw. zu begründen. Das Problem des Dualismus, das Bergſon in »Matière et mémoire« zu löſen ſuchte, verlangte eine tiefere Beantwortung, als es in dem genannten Werke geſchah. Die in ihm erzielten Reſultate wieſen übrigens auf den weiteren Gang der Beantwortung hin. Die Scheidung zwiſchen Materie und Geiſt — wie das ſchon aus einigen Sätzen des vorigen Kapitels zu erſehen und hier zu ergänzen iſt — wurde dort nicht auf den Gegenſatz zwiſchen räumlichem und unräumlichem Sein, ſondern auf den Unterſchied in der Spannung der Dauer zurückgeführt, ſo daß die entſchieden dualiſtiſche Löſung trotzdem ſofort auf eine gemeinſame Baſis, oder wenigſtens auf eine Verwandtſchaft zwiſchen Geiſt und Materie hinwies. Die Scheidung war nicht abſolut. Sie ließ die Möglichkeit einer Verwandlung der einen Grundrealität in die andere offen, da der Spannungsunterſchied der Dauer keine ſtatiſche unveränderliche Tatſache war, ſondern ſofort als etwas aufgefaßt wurde, was Änderungen, Schwankungen unterliegen kann. So brachte ſchon die »Introduction à la métaphysique« den Gedanken eines ganzen Continuums von verſchiedenen Dauerſpannungen, von der höchſten der Gottesewigkeit bis zu der niedrigſten der Materie, ganz deutlich zum Ausdruck. Und da zugleich der Entwicklungsgedanke nahe lag, da andererſeits der zunächſt als bloße Tatſache hingeſtellte Unterſchied zwiſchen Geiſt und Materie eine Erklärung forderte, ſo drängte alles auf eine Geneſe der Materie, bzw. der verſchiedenen realen Weſen mit verſchiedenen Dauerſpannungen, aus dem letzten Urweſen des Geiſtes (der Gottheit) hin.

Wie dieſe Gedanken entwickelt wurden, werden wir — ſoweit das uns hier intereſſiert — darſtellen. Alle dieſe Gedankengänge bilden nämlich den Hintergrund, auf dem ſich die für uns wichtigen erkenntnistheoretiſchen Probleme abſpielen. Das Band, das die beiden Problemgruppen verbindet, beruht letzten Endes auf den beiden Behauptungen Bergſons, die wir ſchon kennen: 1. daß zwiſchen der äußeren Wahrnehmung und der Handlung eine enge Abhängigkeit beſteht, 2. daß ſowohl die Wahrnehmung, wie die Handlung des Menſchen letzten Endes durch die Spannungsdifferenz zwiſchen der Dauer des menſchlichen Bewußtſeins und der der äußeren Reali-



tät bedingt ist. Die Erkenntnis wird zu etwas, was nur eine Äußerung (ein Ergebnis) der letzten Natur der betreffenden Wesen, bzw. was eine in dieser Natur letzthin gründende Fähigkeit ist. Die Erkenntnis dieser Natur muß somit zugleich Aufschluß über das Wesen der Erkenntnis*fähigkeit*, sowie über ihr »Woher« und »Wozu« geben. Und da die Lebewesen in Entwicklung begriffen sind, so ergibt sich daraus der schon oben ausgesprochene Satz von der Abhängigkeit der Erkenntnistheorie von der Theorie des Lebens bzw. von der Metaphysik. Andererseits wird im Laufe der Untersuchung auch die Beziehung zwischen dem Intellekt und der Handlung eingehender begründet.

* * *

Analog wie ein psychisches, bewußtes Individuum, wie das Universum als Ganzes genommen, *dauert* — nach Bergson — auch jeder lebendige Organismus. Und da der Organismus nichts anderes ist als ein Übergangspunkt einer kontinuierlichen, sich von Keim zu Keim fortpflanzenden Entwicklung des Lebens, so ist es das Grundmerkmal des Lebens, daß es dauert und in der Dauer sich immer weiter entwickelt.[1]) Das Leben ist ein kontinuierlicher Fortgang der Schöpfung (création) von schlechthin neuen Lebensgestaltungen. Seinen mannigfaltigen und im einzelnen sich oft bekämpfenden individuellen Gestaltungen liegt ein gemeinsamer, sie alle umspannender Lebensimpuls (élan vital) zugrunde, eine gemeinsame Tendenz, die, wie man aus der bisherigen Entwicklung erraten kann, letzten Endes darin besteht, »der Notwendigkeit der physikalischen Kräfte eine größtmögliche Summe von Indeterminiertheit aufzuokulieren«.[2]) Diese ursprüngliche, gemeinsame Tendenz hat sich im Laufe der Entwicklung in mannigfache besondere Tendenzen geteilt. Oder besser gesagt: Die mannigfachen Tendenzen, die in der ursprünglichen Phase

1) Der Bergsonsche Beweis, daß das Leben in der Dauer begriffen ist und daß auf seinem Grunde ein einfacher gemeinsamer Impuls sich befindet, kann hier nicht dargestellt werden. Für Leser, die Bergsons Schriften nicht kennen, bemerke ich, daß sich der Beweis im Hauptsächlichen im I. Kapitel der »Schöpferischen Entwicklung« befindet und aus zwei Hauptmotiven besteht. Das erste — positive — beruht auf dem Aufweis bestimmter Strukturen der Entwicklung des Lebens, die mit der der reinen Dauer sich im wesentlichen decken. Das zweite — negative — Motiv besteht darin, daß die verschiedenen vorhandenen mechanistischen und finalistischen Erklärungsversuche der Entwicklung nicht stichhaltig sind.

2) Evol. Créatr. Deutsche Übers., E. Diederichs 1912, S. 120. Im französ. Texte S. 125: »au fond de la vie un effort pour greffer, sur la nécessité des forces physiques la plus grande somme possible d'indétermination.«

der Entwicklung im Keimzustand miteinander verflochten und zu einer Einheit verschmolzen waren, haben sich durch das Wachsen und immer stärkere Betonen des Eigenen immer mehr von der Gesamttendenz und voneinander abgehoben. Das führt allmählich zu immer prägnanterer Teilung in verschiedene und oft im Gegensatz zueinander stehende besondere Entwicklungslinien, die aber immer, von dem Gesamtimpuls getragen, dessen Spuren in sich bergen. Die »Harmonie«, von der die Finalisten reden und die sie als das Endziel der Entwicklung setzen, war am Anfange der Entwicklung in dem ursprünglichen Lebensimpuls, in der Verschmelzung von allen später zu relativ selbständigen Impulsen entwickelten Keimkräften. Mit dem Fortschritt der Entwicklung treten zugleich immer größere Gegensätze zwischen den Einzelgestaltungen des Lebens zutage. Ein Ziel der Entwicklung im finalistischen Sinne eines zu realisierenden Planes gibt es – nach Bergson – nicht. Deswegen sind die radikalen finalistischen Theorien nicht anzunehmen. Andererseits aber kann man auch den mechanistischen Entwicklungsauffassungen nicht zustimmen. Der Urimpuls des Lebens ist da, er gibt der Entwicklnng die Richtung. Da er aber keine unendliche, sondern eine endliche, erst im Wachsen begriffene Kraft ist, da andererseits das Leben auf seinem Wege manche Hindernisse findet, da es gegen die tote Materie zu kämpfen hat, so kommt es – außer der Teilung, die durch die Entwicklung der Teiltendenzen bedingt ist – noch zu anderen Teilungen des Gesamtimpulses. Und in d i e s e n Teilungen, welche oft in eine Sackgasse führen und die Entwicklung aufzuhalten drohen, herrscht der Zufall. Wenn man aber von vornherein dem Zufall seinen ihm gebührenden Raum gewährt und ihn von dem, was dem Lebensimpuls immanent ist, scheidet, so lassen sich in der ganzen Disharmonie der Entwicklung ihre Hauptrichtungen erraten.

Die Grundtendenz ist, wie gesagt, eine Aufokulierung der größtmöglichen Summe von Indeterminiertheit auf die Notwendigkeit der physikalischen Kräfte. Der Materie wird eine möglichst große Menge potentieller Energie abgenötigt und aufgespeichert, um später bei entsprechender Gelegenheit zu explodieren, d. h. in relativ freie Tätigkeit umgesetzt zu werden. Diese Grundtendenz wird auf verschiedenen Wegen und Weisen zu verwirklichen gesucht. Bei der Einschränkung auf das Wichtigste genügt es zu sagen, daß sich die Gesamttendenz zunächst in zwei Teiltendenzen – in zwei Lebensbereiche – je nach den Teilen der zu lösenden Aufgabe (wenn man es so finalistisch sagen darf) – geteilt hat in das Reich der Pflanzen und das der Tiere. Die Gewinnung der potentiellen

Energie vor allem ist den Pflanzen zugefallen. Ihr Verbrauch – die Explosion – also sozusagen Hauptaufgabe – den Tieren. Daraus ergibt sich der wesentliche Unterschied zwischen beiden. Die Pflanze zieht die Nahrung für sich direkt aus der sie umgebenden anorganischen Materie. Deswegen ist sie wesentlich unbeweglich und unbewußt. Das Tier aber muß organische Stoffe zur Ernährung suchen, ist also seiner inneren Natur nach beweglich und deswegen in dem Maße bewußt, als es willkürliche Bewegungen ausführt.[1]) Wenn aber die Herstellung der die Energie bergenden Stoffe nur zum Zwecke der späteren Umwandlung in Tätigkeit erfolgt, so liegt die Hauptrichtung der Entwicklung des Lebens vor allem in der Entwicklung der Tiere.[2]) Die letztere ist aber auf Erreichung immer größerer (und darunter soll auch: »immer freierer und mannigfaltigerer« verstanden werden) Beweglichkeit gerichtet. Nur zwei von den vier Grundarten der Tiere: die Glieder- und die Wirbeltiere vermochten die auf dem Wege lauernden Gefahren und Schwierigkeiten (und jede auf eigene Weise) zu überwinden und sich dadurch von der primitiven Entwicklungsstufe zu großer Höhe empor zu schwingen. Die Haupttendenzen, von welchen die Grundarten getragen werden, lassen sich erraten, wenn man das Auge auf die Arten der beiden Gruppen richtet, die sozusagen ihre Kulminationspunkte bilden. Es sind dies bei den Wirbeltieren der Mensch, bei den Gliedertieren manche Arten von Insekten (Hymenoptera). Der Mensch ist aber das Wesen, das von allen Tierarten die höchste Entwicklung des Intellektes zeigt. Andererseits ist der Instinkt nirgends so hoch entwickelt wie bei den Insekten und speziell bei den Hymenoptera. So bilden Intellekt und Instinkt zwei Kulminationspunkte von zwei verschiedenen Haupttendenzen der tierischen und somit der ganzen organischen Entwicklung. Und da sie eben Tendenzen sind und von einer identischen Urquelle entstammen, gibt es, trotz ihrer Naturverschiedenheit, keinen faktischen Instinkt, der keine Spuren vom Intellekt in sich hätte, sowie kein intellektuelles Wesen, das instinktlos wäre. Daher ist die folgende

1) En résumé, le végétal fabrique directement des substances organiques avec des substances minérales: cette aptitude le dispense en général de se mouvoir et, par là même de sentir. Les animaux, obligés d'aller à la recherche de leur nourriture, ont évolué dans le sens de l'activité locomotrice et par conséquent d'une conscience de plus en plus ample, de plus en plus distincte. Evol. Créatr. S. 122.

2) Mais si, dès le début, la fabrication de l'explosif avait pour objet l'explosion, c'est l'évolution de l'animal, bien plus que celle du végétal, qui indique, en somme, la direction fondamentale de la vie. Evol. Créatr. S. 126.

Betrachtung, die den Unterschied der Natur zwischen beiden herausstellen will, und nur das jedem von ihnen Eigentümliche heraushebt[1]), als schematisch zu betrachten. –

Der Hauptunterschied zwischen dem Intellekte und dem Instinkte besteht nach Bergson darin, daß der Instinkt ein Vermögen der Ausnutzung und des Aufbauens von organischen Werkzeugen ist, der Intellekt dagegen ein solches, künstliche, anorganische Werkzeuge (und insbesonders Werkzeuge zur Herstellung von Werkzeugen) herzustellen und diese Herstellung bis ins Unendliche zu variieren.[2]) Der entwickelte Instinkt findet in seiner Greifweite ein geeignetes Werkzeug vor, das mit staunenswerter Vollkommenheit funktioniert, aber seine Struktur fast unveränderlich behält. Ein intellektmäßig verfertigtes Werkzeug dagegen ist stets unvollkommen und erfordert zur Funktionierung eine Anstrengung. Da es aber aus anorganischer Materie gemacht ist, kann es jede beliebige Form annehmen und zu jedem beliebigen Zwecke – bei entsprechender Umänderung – dienen. Dabei reagiert es auf die Natur seines Schöpfers, indem es als eine künstliche Verlängerung des natürlichen Organismus, diesen um eine neue Funktion bereichert und zugleich neue Bedürfnisse schafft. So eröffnet es – im Gegensatze zu der Unveränderlichkeit des instinktiven Organs – der Aktivität, die es verfertigt, ein weites Feld von Handlungen und macht sie immer freier. Der Intellekt und der Instinkt stellen danach zwei verschiedene Lösungen derselben Aufgabe, der Wirkung auf die Materie dar. Daraus ergeben sich tiefe Verschiedenheiten zwischen beiden. Sie schließen zwei grundverschiedene Arten des Erkennens ein. Aus dem Unterschied der Vollkommenheit der zweierlei Werkzeuge ergibt sich zunächst als der Unterschied des Grades, daß die instinktive Erkenntnis mehr ausgeübt (jouée) und unbewußt ist, während die intellektuelle Erkenntnis mehr bewußt und gedacht ist.[3]) Denn das Bewußtsein ist sozusagen die arith-

1) Bergson sagt: »Das, was im Intellekte intellektuell und in dem Instinkte instinktiv ist.«

2) L'intelligence, envisagée dans ce qui en paraît être la démarche originelle, est la faculté de fabriquer des objets artificiels, en particulier des outils à faire des outils, et d'en varier indéfiniment la fabrication. Evol. Créatr. S. 151. – L'instinct achevé est une faculté d'utiliser et même de construire des instruments organisés. Evol. Créatr. S. 152.

3) L'intelligence et l'instinct impliquent deux espèces de connaissance radicalement différentes. Evol. Créatr. S. 155. – La connaissance est plutôt jouée et inconsciente dans le cas de l'instinct, plutôt pensée et consciente dans le cas de l'intelligence (l. c. S. 158).

metische Differenz zwischen der virtuellen und der wirklich in Ausübung begriffenen Aktivität. Es steigt nämlich und wird in den Fällen zur distinkten Vorstellung, wo der Vollzug einer Handlung mit ihrer vorangehenden Vorstellung sich nicht absolut deckt, während es in den Fällen, wo die Ausführung eines Aktes so vollkommen der Vorstellung von ihm ähnlich ist und sich ihr so völlig anpaßt, daß kein Bewußtsein mehr diese Ausführung mehr erhöhen kann, durch die Ausübung des Aktes annulliert wird. So verhält es sich bei den vollkommen funktionierenden instinktiven Organen. Die instinktive Erkenntnis ist also in der Hauptsache unbewußt.[1]) Bei den künstlich verfertigten Werkzeugen aber fehlt diese Vollkommenheit. Ihre Anwendung fordert immer eine Überwindung von Hindernissen und eine Anpassnng an eine vorgegebene Situation, welche nicht ohne Wahl von Mitteln sowie von Ort- und Zeitpunkten der Handlung vor sich gehen kann. Die intellektuelle Erkenntnis ist somit ihrer Natur nach mehr bewußt und gedacht.

Den Unterschied der Natur aber zwischen beiden Erkenntnisarten erfaßt man, wenn man die Gegenstände betrachtet, von welchen beide Vermögen eine natürliche, d. h. eine eingeborene Kenntnis haben. Unter diesem Gesichtspunkte betrachtet, führt der Intellekt zur Erkenntnis der B e z i e h u n g e n (rapports) zwischen den Dingen, der Instinkt dagegen zur Erkenntnis der D i n g e selbst (choses).[2]) Ein kleines Kind hat keine angeborene Kenntnis von einzelnen Dingen oder deren Eigenschaften (soweit es eben intellektuell ist). Es erfaßt aber auf natürlichem Wege, ohne irgendeine Belehrung die Beziehung zwischen dem Subjekt und den ihm beigelegten Prädikaten.[3]) Definiert man die Gesamtheit der Begebenheiten der ursprünglichen (à l'état brut) Wahrnehmung als »Materie«, die Gesamtheit der Beziehungen dagegen, »die sich zwischen diesen Materien herstellen, um eine systematische Erkenntnis aufzubauen«[4]), als »Form«, so läßt sich dasselbe Resultat folgermaßen ausdrücken: Der Intellekt

---

1) Es ist hier ergänzend zu bemerken, daß das annullierte Bewußtsein von der Bewußtlosigkeit z. B. eines materiellen Gegenstandes zu unterscheiden ist. Das erste kann sich in Bewußtsein verwandeln, im zweiten Falle ist das unmöglich.

2) Si l'on envisage dans l'instinct et dans l'intelligence ce qu'ils renferment de connaissance innée, on trouve que cette connaissance innée porte dans le premier cas sur des choses et dans le second sur des rapports. Evol. Créatr. S. 161.

3) La relation de l'attribut au sujet est donc saisie par lui naturellement, Evol. Créatr. S. 160.

4) Evol. Créatr. Deutsche Übersetzung S. 153.

ist in bezug darauf, was in ihm angeboren ist, eine Erkenntnis der Form, der Instinkt dagegen eine Erkenntnis der Materie.[1]) Genauer gesagt: Der Instinkt erfaßt einen bestimmten Gegenstand unmittelbar und in seiner Materialität selbst, während der Intellekt, als eine Fähigkeit des Beziehens der Gegenstände aufeinander, nur eine äußerliche und leere Erkenntnis von den Gegenständen erreicht. Andererseits ist die instinktive Erkenntnis kategorischen Charakters (sie sagt: »voici ce qui est«), der Intellekt aber führt zu einer hypothetischen Erkenntnis. (Er sagt: wenn A ist, ist B.) Zu demselben Resultate kommt man, wenn man den Unterschied zwischen den untersuchten Fähigkeiten nicht mehr, wie bis jetzt, unter dem Gesichtspunkte der Erkenntnis, sondern unter dem der Handlung betrachtet, wobei übrigens zu bemerken ist, daß — nach Bergson — Erkenntnis und Handlung hier nur zwei verschiedene Aspekte derselben Fähigkeit sind.[2]) Ist nämlich der Instinkt vor allem eine Fähigkeit der Ausnutzung organischer Werkzeuge, so muß er eine angeborene, obwohl unbewußte Kenntnis von diesem Werkzeuge, sowie von dem Gegenstande, an dem es sich betätigt, in sich bergen. So liegt in dem Instinkte eine angeborene Erkenntnis von Dingen. Ist aber andererseits der Intellekt eine Fähigkeit des Herstellens anorganischer Werkzeuge, so muß seine wesentliche Funktion in der Auffindung dessen bestehen, was besser zu dem betreffenden Zwecke dienen kann d. h. was besser in seinen bereit gehaltenen Rahmen hineinpaßt. So geht er einzig und allein auf die Beziehungen der gegebenen Lage zu den sie ausnützenden Mitteln aus. Seine natürliche Tendenz ist es somit, Beziehungen zu stiften. Und diese Tendenz begreift in sich die natürliche Kenntnis gewisser allgemeinster Relationen.

Der oben auf doppeltem Wege herausgestellte Unterschied der Natur beider Vermögen führt zu einer sehr wichtigen Konsequenz: Eine Form, eben weil sie Form ist, ist in gewissem Sinne leer und kann somit eine unbegrenzte Anzahl von Gegenständen in sich nach Belieben eingehen lassen, darunter auch solche, die im gegebenen Momente praktisch ohne Interesse sind. Die intellektuelle Erkenntnis ist deswegen nicht notwendig auf das praktisch Nützliche beschränkt, obwohl sie aus praktischen Rücksichten hervorgegangen ist. Oder anders gesagt: Der Intellekt kann im Prinzip über seine ursprüng-

1) L'intelligence, dans ce qu'elle a d'inné, est la connaissance d'une forme, l'instinct implique celle d'une matière. Evol. Créatr. S. 161.

2) Mais connaissance et action ne sont ici que deux aspects d'une seule et même faculté. Evol. Créatr. S. 163.

lichen Zwecke hinausgehen und sich an uninteressierte spekulative Erkenntnis heranwagen. Indessen ist es ein Wagnis, das der Intellekt mittels seiner eigenen Kraft nie mit Erfolg durchführen kann, da ihm der unmittelbare Kontakt mit der Materie der Dinge selbst (mit derer Gehalt) fehlt. Diese Materie erreicht der Instinkt. Aber gerade dadurch kann er sich selbst von seiner Gebundenheit an praktische Zwecke nicht befreien. So läßt sich zusammenfassend sagen: »Il y a des choses que l'intelligence seule est capable de chercher, mais que, par elle-même, elle ne trouvera jamais. Ces choses l'instinct seul les trouverait, mais il ne les cherchera jamais«. (l'Evolution créatrice S. 164.)

Nach dieser vorläufigen Gegenüberstellung der beiden Fähigkeiten gilt es jetzt genauer zu präzisieren, welche Eigentümlichkeiten sich für den Intellekt ergeben aus der Feststellung, daß er eine Fähigkeit der Herstellung von anorganischen Werkzeugen ist. Vor allem kommt als Stoff für diese Herstellung nur die tote Materie in Betracht. Aus diesem Grunde werden auch die organischen Körper, wo sie als Stoff zur Herstellung der Werkzeuge dienen, wie tote Materie behandelt. Von der anorganischen Materie selbst kommt aber nur das körperlich Feste (le solide) für die Herstellung in Betracht. Aus der Grundvoraussetzung folgt somit, daß dem Intellekte alles Fließende sowie das Lebendige als solches entschwindet und nur der anorganische feste Körper als sein Hauptgegenstand bleibt.[1])

Soll etwas handwerksmäßig hergestellt werden, so müssen die Teile des Stoffes geschieden und während des ganzen Prozesses als provisorisch definitive Einheiten (Elemente) auseinandergehalten werden, um erst bei Erreichung des endgültigen Resultates in ein zusammengesetztes Ganze einzugehen, das selbst als eine Einheit betrachtet wird. So ist es natürlich, daß der Intellekt sich klar (durch einen positiven Akt) nur das Diskontinuierliche vorstellt[2]), während die Kontinuität eher als eine Negation, als das Korrelat einer Weigerung des Geistes, das vorgegebene diskontinuierliche System als das allein mögliche zu betrachten, gefaßt wird.

Die Gegenstände, an welchen sich unsere Handlung, spezieller die Herstellung betätigt, sind unzweifelhaft beweglich und bewegt. Da aber für die Handlung nur der Ausgangs- und Endpunkt, sowie der unbewegliche Umriß des Weges der vollzogenen Bewegung von

1) Notre intelligence, telle qu'elle sort des mains de la nature, a pour objet principal le solide inorganisé. Evol. Créatr. S. 167.

2) L'intelligence ne se représente clairement que le discontinu. a. a. O. S. 168.

Wichtigkeit ist, so erfaßt der Intellekt deutlich nur die Bewegungslosigkeit.[1])

Die Herstellung besteht darin, aus einer Materie die Form eines Objektes herauszuschneiden, wobei vor allem die zu erzielende Form wichtig ist, während die Materie in dem Maße gleichgültig ist, als sie sich der Form nicht widersetzt. Im Prinzip wird sie deswegen von vornherein so betrachtet, als ob sie jede Form annehmen könnte. Daher kommt es aber, daß jede aktuelle (vorgegebene) Form der Dinge als eine im gewissen Sinne künstliche und provisorische betrachtet wird. Infolgedessen werden die Linien, in denen sich die innere Struktur des wahrgenommenen Dinges offenbart, bis zu einem hohen Grade in Gedanken ausgewischt. Andererseits wird die Materie als ein seiner Form gegenüber vollständig indifferenter Stoff betrachtet. Der in Wirklichkeit qualitativ bestimmten Materie wird mit anderen Worten ein diesen qualitativen Eigenschaften gegenüber indifferenter, homogener Raum untergeschoben, der ein Schema der beliebigen, je nach den Erfordernissen unserer möglichen Handlung sich gestaltenden Teilung und somit ein Schema der Handlung überhaupt ist. Die Möglichkeit dieser Unterschiebung wird bald untersucht werden. Hier ist aber zunächst festzustellen: der Intellekt ist ausgezeichnet durch die unbeschränkte Fähigkeit, nach beliebigen Gesetzen zu zerlegen und zu beliebigen Systemen wieder zusammenzusetzen.[2])

Diese vier Merkmale des Intellektes: Die Tendenz auf Erfassung: 1. fester anorganischer Körper, 2. der Diskontinuität, 3. der Bewegungslosigkeit und 4. der beliebig zerlegten und zusammengesetzten Systeme ergeben sich unmittelbar aus der Struktur der Handlung (Herstellung). Die Menschen leben aber in einer Gemeinschaft und die Handlung, die sie in der Gemeinschaft vollziehen, kann nicht ohne eine wechselseitige Verständigung der einzelnen Individuen gelingen. So muß eine solche Sprache gebildet werden, die den Erfordernissen der Handlung gerecht werden kann. Nun gehört es zum speziellen Charakter der menschlichen Handlung, daß sie sich in verschiedenen wechselnden Formen abspielt. Somit muß jedes handelnde Individuum die ihm zufallende Rolle kennen lernen und erlernen. Diese Eigenschaft der Handlung fordert für ihr Gelingen eine Sprache,

1) Notre intelligence ne se représente clairement que l'immobilité. a. a. O. S. 169.

2) L'intelligence est charactérisée par la puissance indéfinie de décomposer selon n'importe quelle loi et de recomposer en n'importe quel système. Evol. Créatr. S. 170.



welche in jedem Moment vom Bekannten zum Unbekannten überzugehen gestattet, d. h. ein System von beweglichen Zeichen (Worten) bildet. Die Beweglichkeit des Zeichens bedeutet hier die Fähigkeit der Übertragung des Zeichens von einem Gegenstande auf einen anderen Gegenstand. Sie zeichnet die intellektuelle Sprache aus.[1]) Diese Eigenschaft der intellektuellen Sprache hat für die Erkenntnis ihre Vorteile, zugleich aber ihre Nachteile. Die Beweglichkeit des Wortes verhilft in hohem Maße dem Intellekte zu seiner Befreiung aus der strikten Gebundenheit an praktische Zwecke. Sie erlaubt ihm von den wahrgenommenen Dingen zu Erinnerungen überzugehen, von ihnen zu immer flüchtigeren, aber noch immer vorgestellten Bildern (images), von diesen endlich zur Vorstellung des Aktes, durch den die Bilder vorgestellt werden, d. h. zu den Ideen.[2]) Damit ist dann das Feld des Bewußtseins für eine reflektive, spekulative Erkenntnis gewonnen. Indessen ist es nur eine Hilfe, die allein, ohne einen bleibenden Überschuß der Aktivität über die für praktische Zwecke verausgabten Kräfte, den Intellekt nicht zu befreien vermöchte. Dieser Überschuß ist aber gewiß da, obwohl mehr im virtuellen Zustande. Zu seiner Verwandlung in eine wirkliche Entfaltung verhilft die intellektuelle Sprache, aber nicht nur sie allein. Schon früher wurde die Bedeutung des formalen Charakters der intellektuellen Erkenntnis in dieser Hinsicht betont. Hier ist nur noch ergänzend hervorzuheben, daß nicht bloß der formale Charakter als solcher zur Befreiung des Intellektes beiträgt, sondern auch die bestimmte Struktur der Formen, welche sich aus der Anpassung des Intellektes an die Herstellung ergibt. Die letztere geht nämlich nie ohne Benutzung bestimmter Mittel (Formen) vor sich, welche ihrem ursprünglichen Anwendungsgegenstande nie absolut adäquat angepaßt sind. Diese Inadäquatheit der Formen eben gestattet ein Hinausgehen über die Gegenstände des unmittelbaren praktischen Interesses und verhilft ihrerseits dem Intellekte zur überschüssigen und somit uninteressierten Arbeit.[3]) Alle

---

1) »Le signe intelligent est un signe mobile.« Evol. Créatr. S. 172.

2) »A la representation de l'acte par lequel on se la représente, c'est-à-dire à l'idée.« Evol. Créatr. S. 173. Ich unterstreiche hier diese Formulierung, um den Leser auf die eigentümliche Bergsonsche Auffassung der Idee aufmerksam zu machen. Diese Auffassung bestimmt auch z. T. die früheren Ausführungen über die Genese der allgemeinen Ideen. Vgl. dazu die entsprechenden Betrachtungen Bergsons in »L'effort intellectuell« Rev. philos. 1902.

3) Cette fabrication n'est possible que par l'emploi de certains moyens qui ne sont pas taillés à la mesure exacte de leur objet, qui le dépassent, et qui permettent ainsi à l'intelligence un travail supplémentaire, c'est-à-dire désintéressé. Evol. Créatr. S. 173.

diese Momente zusammengenommen erlauben dem Intellekte sich selbst zu erfassen. Und von dem Momente an, in dem der Intellekt sich selbst als ein Vermögen des Vorstellens erkennt, gibt es keinen Gegenstand, von dem er eine Vorstellung nicht haben wollte. So bestimmt sich näher die früher ausgesprochene Behauptung, daß es Gegenstände gibt, die nur der Intellekt suchen kann. »Ihn allein kümmert Theorie«[1]), und eine Theorie, die nicht nur die tote Materie, sondern auch jedes Sein, also auch das Bewußtsein und das Leben umfassen würde.

Aber eben derselbe Umstand, daß der Intellekt vor allem auf die Handlung eingestellt ist und somit sich den oben aufgewiesenen Formen fügen muß, macht ihn zu dieser Theorie unfähig. Die Sprache diente ursprünglich zur Benennung der Dinge und nur der Dinge. Nur darum, weil ihre Zeichen beweglich sind, kann der Intellekt ein Zeichen sozusagen unterwegs (en route) erfassen, d. h. in dem Moment, wo es keinem bestimmten Dinge anhaftet, es dann auf ein Objekt, das selbst kein Ding ist, anwenden und dieses Objekt durch die Benennung ins Licht rücken. »Mais le mot, en couvrant cet objet, le convertit encore en chose.«[2]) Da außerdem für den Intellekt nur das klar und deutlich zu sein scheint, was seine natürlichen Tendenzen befriedigt, so muß jede klare und deutliche Erfassung jeglicher Objekte sie unter der Form der Diskontinuität geben. Und in der Tat sind die intellektuellen Begriffe außereinander und haben dieselbe Starrheit wie die Dinge. Alle Begriffe zusammengenommen bilden eine intelligible Welt, welche in ihren Grundmerkmalen der Welt der festen Körper ähnelt, mit dem einzigen Unterschiede, daß ihre Elemente, da sie keine Bilder (images), sondern Symbole sind, »sont plus légers, plus diaphanes, plus faciles à manier pour intelligence que l'image pure et simple des choses concrètes«.[3]) Ihre Diskontinuität und Starrheit bleibt aber immer bestehen. Der Intellekt kann also wenn er sich auch schon von strengen Bindungen an das Praktische losgelöst hat, nur dort triumphieren, wo die Objekte von sich aus diese Struktur besitzen. Er muß aber versagen, wenn er Gegenständlichkeiten zu erkennen versucht, die diese Struktur (die Form der »juxtaposition«) entbehren und ihrer Natur nach qualitativ mannigfache Kontinuitäten sind. Dies ist der Fall bei dem Bewußtsein und bei dem Leben. So zeichnet sich der Intellekt durch eine natürliche Unfähigkeit das Leben

1) Evol. Créatr. Deutsche Übersetzung S. 164.
2) Evol. Créatr. S. 174.
3) l. c. S. 174.

zu erfassen aus.[1]) Da aber zugleich der Intellekt nach der Befreiung aus der strengen Gebundenheit an das Praktische die Tendenz hat, alles zu erkennen, so versucht er auch das Leben, bzw. das Bewußtsein zu erfassen. Er tut das aber auf diese Weise, daß er dem Leben die intellektuellen Formen aufzwingt und es nur unter einem dem Intellekte eigentümlichen Aspekte betrachtet. So entsteht die »natürliche Metaphysik des Intellektes«.

Der Sinn der eben dargestellten Charakterisierung des Intellektes muß richtig verstanden werden, damit nicht der Vorwurf einer »petitio principii« gegen sie gerichtet werde. Es handelt sich in ihr — nach Bergsons Meinung — um eine Analyse »d'ordre psychologique«, nicht aber um eine Genese der intellektuellen Formen. Genauer gesagt: Das Resultat der obigen Betrachtung lautet: Aus der Beziehung zwischen der intellektuellen Erkenntnis und der Handlung ergibt sich 1. die Zuordnung einer bestimmten Sphäre des Seins, der Materie, als eines seinen natürlichen Tendenzen entsprechenden Erkenntnisgegenstandes, zum Intellekt, 2. die Notwendigkeit der Anwendung von verschiedenen Formen, deren Gesamtheit eine bestimmte Ordnung bildet, zur Erkenntnis der Materie in erster Linie und dann durch Übertragung zur Erkenntnis der gesamten Realität. Wollte man diese Feststellung so verstehen, als ob es diese Ordnung in der wahrhaft wirklichen Materie überhaupt nicht gäbe und als ob sie nur aus der Handlungsbezogenheit des Intellektes entstehe, so käme man dadurch zu einer »petitio principii«. Denn es würde in diesem Falle die Entstehung einer Ordnung behauptet, indem zugleich der Grund (bzw. die Ursache) dieser Entstehung dieselbe Ordnung voraussetzen müßte. Wenn die Handlung nur in einer bestimmt geordneten Materie gelingen kann, so kann diese Ordnung nicht nur ein »point de vue« sein, sondern muß der Materie realiter innewohnen, sobald die Handlung ein festgestelltes Faktum ist. Die Handlung muß aber ein Faktum sein, wenn sie Ursache der Gestaltung des Intellektes sein soll. Dann aber ist es ein Nonsens, diese Ordnung durch die Zuhilfenahme des Intellektes erst entstehen zu lassen. Die obige Betrachtung soll also nur im Sinne einer Zuordnung, einer Korrelativität zwischen dem handlungsrelativen Intellekte und einer bestimmten Sphäre des Seins bzw. einer bestimmten Ordnung verstanden werden. Andererseits bedeutet das nicht, daß diese Ordnung in der Gestalt, in welcher sie

1) L'intelligence est caractérisiée par une incompréhension naturelle de la vie. Evol. Créatr. S. 179.



aus den Händen des Intellektes hervorgeht, der Materie vollkommen immanent sein müßte, und daß somit die Rede von der Handlungsrelativität der intellektuellen Formen unbegründet sein sollte. Die Handlungsrelativität kann bestehen, obwohl diese Formen in der Materie bis zu einem gewissen Grade ihre Stütze finden. Der Intellekt, einmal zur Entwicklung in einer bestimmten Richtung angeregt, kann viel weiter gehen als es zwecks einer reinen Erfassung der Materie erlaubt und zum Gelingen der Handlung nötig wäre, so daß die intellektuellen Formen, unter der Mitwirkung der Handlungsbezogenheit entstanden, in einer vollendeten, entwickelten Gestalt das enthalten würden, was sozusagen keimartig in der Materie vorhanden ist. Sollte aber diese Möglichkeit als ein Faktum aufgewiesen werden, so müßte man den Grund angeben, weswegen in der Materie und in der intellektuellen Erkenntnis analoge Formen vorfindbar sind. Sowohl der Intellekt selbst — als eine reale Lebenstendenz —, als auch die intellektuellen Formen sind in der Entwicklung begriffen. So nimmt das eben angedeutete Problem sofort die Gestalt eines genetischen an. Es muß nach einer Art Entstehung des Intellektes gesucht werden und nach einer solchen Entstehung, welche die Korrelativität zwischen dem Intellekte und der Materie begreiflich machen und zugleich die bereits aufgewiesene Handlungsbezogenheit des Intellektes nicht außer acht lassen würde. Diese Genese dürfte also weder die intellektuellen Formen ausschließlich auf die Handlung zurückführen, noch eine bestimmt geordnete Materie voraussetzen und von einer einseitigen Anpassung des Intellektes an diese Materie reden. Das besagt aber, daß zugleich mit der Genese des Intellektes eine solche der Materie versucht werden muß, die es erklären würde, weswegen die Materie sich den in der Entwicklung begriffenen Formen des Intellektes fügt. Jedenfalls müßte die Wurzel, aus der der Intellekt bzw. die Materie entstehen sollte, derart sein, daß ihre Entfaltung zur Intellektualität bzw. zur Materialität führen, in sich selbst aber weder die eine, noch die andere enthalten würde. Aus diesen Gründen muß diese Genese des Intellektes tiefer gehen als die bisherigen Betrachtungen über den Intellekt als eine Lebenstendenz. Denn bis jetzt sahen wir den Intellekt nur fortschreiten in einer bestimmten, schon eingeschlagenen Richtung. Jetzt handelt es sich aber um die Erklärung des Einschlagens dieser Richtung selbst.

Nachdem auf diese Weise die Bedingungen, unter welchen die Genese des Intellektes geführt werden muß, angedeutet wurden, gehen wir zur Darstellung der Genese selbst über.



## III. Kapitel.

## Die metaphysische Genese des Intellektes und der Materie.

Nach der vor Bergson herrschenden Auffassung gibt es drei Möglichkeiten, in denen das Problem der Erkenntnis der Materie gelöst werden kann: entweder richtet sich die Erkenntnis nach den Dingen, oder richten sich die Dinge nach der Erkenntnis, oder endlich besteht eine prästabilierte Harmonie. Schon aus den Betrachtungen des letzten Kapitels ist es ersichtlich, daß keine von diesen Möglichkeiten für die Lösung des dort angedeuteten Problems in Betracht kommen kann. Bergson stellt ihnen tatsächlich eine vierte zur Seite: Der Intellekt ist eine besondere, der Materie wesentlich zugeordnete Erkenntnisfähigkeit des Geistes und geht aus einem Prozeß derselben Art hervor, wie der ist, aus dem die Materie hervorgeht. Beide — Intellekt und Materie — passen sich allmählich und gegenseitig an, um endlich in eine gemeinsame Form zu münden.[1]) Und diese Form ist nichts anderes als der homogene Raum. Intellekt und Materie befinden sich sozusagen auf dem Wege zum homogenen Raume und nähern sich ihm immer mehr an, indem sie sich in der Entwicklung gegenseitig modifizieren. Der Prozeß bzw. die Realität, aus dem beide hervorgehen, muß — wie schon oben bemerkt — sowohl von der Materialität, wie von der Intellektualität am weitesten entfernt liegen, d. h. muß in der Sphäre der reinen Dauer, des Geistig-seins gesucht werden. Da er aber letzten Endes zu einer Realität — der Materie — führt, die von dem Geiste radikal verschieden ist, so muß er im entgegengesetzten Sinne gerichtet sein als der Prozeß, aus welchem der Geist hervorgeht, d. h. als die Urtendenz des Lebens (élan vital).

Zum Zwecke der Genese der Materie und des Intellektes muß also gezeigt werden:

1. daß es an der Wurzel der Realität zwei entgegengesetzt gerichtete Prozesse gibt, von denen der eine zum Bewußtsein bzw. zum Geiste, der andere zur Materie bzw. zum homogenen Raume führt, und daß die Materie wirklich aus einem solchen Prozeß hervorgeht;

2. daß beide Prozesse zu ganz bestimmten und untereinander verschiedenen Ordnungen des Seins führen: der erste zur Lebensordnung, der zweite zur geometrischen Ordnung;

3. daß dem Intellekt ein Prozeß derselben Art, wie der, aus welchem die Materie hervorgeht, zugrunde liegt, oder m. a. W. daß

1) Vgl. Evol. Créatr. S. 224—225.

sowohl die Materie, wie der Intellekt sich auf dem Wege zum homogenen Raume befinden;

4. daß sowohl die Materie unter dem Blick des Intellektes sich verräumlicht, wie das Bewußtsein sich durch den Kontakt mit der Materie intellektualisiert;

5. daß diese Intellektualisierung unter dem Impulse der Handlung zustande kommt und weiter geführt wird als die verwirklichte Verräumlichung der Materie.

Um mit dem ersten anzufangen und zunächst im kleinen die Existenz und die Natur der zwei Grundprozesse aufzuweisen, muß man sich in unser Bewußtsein in der reinen Dauer hineinversetzen. Man bemerkt dann gleich – nach Bergson –, daß unser Gefühl von der reinen Dauer, oder m. a. W. das Zusammenfallen unseres Ich mit sich selbst verschiedene Grade der Vollkommenheit zuläßt, je nach der Spannung des Bewußtseins.[1]) Ist sie sehr hoch, so erfassen wir unser tiefstes Ich und vertiefen uns in die reine Dauer, so daß die ganze Vergangenheit sich im aktuell fließenden Momente kondensiert, sich in ihm fortwährend bereichert und zu etwas schlechthin Neuem wird. Mit dieser größten Zusammenraffung unserer ganzen Persönlichkeit geht die höchste Steigerung unseres freien Willens zusammen. Flaut die Spannung ab, d. h. wird die Anstrengung, welche den größtmöglichen Teil der Vergangenheit in die Gegenwart hineindrängt, unterbrochen, so verkleinert sich auch in demselben Maße der Grad der Freiheit unseres Willens. Bei einer vollkommenen Abspannung hätten wir weder das Gedächtnis, noch den Willen. Solche absolute Passivität können wir freilich nicht erreichen. Aber im Grenzfall erraten wir eine Existenz, in welcher eine strenge Notwendigkeit herrschen und die aus einer immer wieder entstehenden Gegenwart bestehen würde. Sie ist unzweifelhaft von der Materie verschieden, weil die Analyse in ihr elementare Erschütterungen entdeckt, die immer eine noch so schwache Anspannung der Dauer aufweisen. Aber trotzdem können wir vermuten, daß, wie das Psychische zu einem Sein von hoher Spannung der Dauer, so die Materie zu einem solchen von einer völligen Abspannung der Dauer neigt. Wäre es tatsächlich der Fall, so würden sich an der Wurzel des geistigen Seins einerseits und der Materie andererseits zwei Prozesse entgegengesetzter Richtung befinden. Dabei würde man von dem ersten zu dem zweiten durch eine Umkehrung, evtl. durch eine bloße Unterbrechung des ersten gelangen,

1) Vgl. Evol. Créatr. S. 218.



wenn es sich herausstellen sollte, daß Umkehrung und Unterbrechung hier als bloße Synonyma zu betrachten sind.

Zu demselben Resultate kommt man, wenn die Verwandlung von der höchsten Spannung zur Entspannung nicht mehr vom Standpunkte der Aktivität, sondern von dem der Ausdehnung betrachtet wird. In den Fällen der hohen Spannung des Bewußtseins findet eine Konzentration unserer gesamten Persönlichkeit zu einem Punkte statt, oder besser zu einer Spitze, »qui s'inserre dans l'avenir en l'entamant sans cesse« (Evol. Créatr. S. 219). Tritt eine Entspannung des Bewußtseins ein, so beginnt unser Ich sich zu zerstreuen (s'éparpiller). Die Vergangenheit verwandelt sich in eine Mannigfaltigkeit von Erinnerungen, welche sich immer weniger durchdringen und als erstarrte (figés) Einheiten immer mehr außereinander sind. Unsere Persönlichkeit sinkt immer mehr in der Richtung auf den Raum zurück. Wir tauchen übrigens immer bis zu einem gewissen Grade in die Sphäre der Ausdehnung in den Empfindungen, die — wie schon gesagt — in verschiedenem Maße sich ausdehnen. So weit aber die Entspannung des Bewußtseins gehen mag, sind es zweifellos nur die ersten Schritte, die wir in der Richtung auf den Raum machen können. Betrachtet man aber andererseits die Materie, so stellt es sich heraus, daß sie in derselben Richtung, nur viel weiter, liegt. Die Materie dehnt sich nämlich zweifellos aus, aber nicht in dem Maße, daß sie mit dem homogenen Raume zusammenfiele. Der homogene Raum ist ein Schema der Einteilung in beliebig abgeschlossene Systeme. Würde die Materie absolut nicht ausgedehnt sein, so würde es nicht möglich sein, sie in abgeschlossene Systeme einzuteilen. Tatsächlich gelingt es aber der Wissenschaft, relativ abgeschlossene Systeme in der Materie abzugrenzen, ohne deswegen merkliche Fehler zu begehen. Die Materie ist also ausgedehnt. Da sie aber ein großes System von Gegenwirkungen bildet und es somit in ihr keine absolut abgeschlossenen Systeme gibt, so kann sie nicht absolut ausgedehnt sein, d. h. mit dem homogenen Raume zusammenfallen. Eine absolute Ausgedehntheit würde nämlich ein vollkommenes Außereinandersein, oder m. a. W. eine vollständige Unabhängigkeit der Teile der Materie fordern.

So läßt sich sagen, daß die Materie in einem Prozeß begriffen ist, der von derselben Art ist, wie die Abstammung des Bewußtseins, bloß daß dieser Prozeß in viel höherem Maße im Falle der Materie fortgeschritten ist, als wir das in unserem Bewußtsein durchzuführen vermögen. Wir halten zwei Glieder einer Kette in der Hand, zwei







Differentiale, aus denen wir den ganzen Lauf der Kurve erraten können. Eine solche Integrierung werden wir vollziehen, wenn wir mit Bergson zu der Genese der Materie selbst übergehen werden. Gelänge sie, so würde der Satz bestätigt sein, daß es an der Wurzel der Realität zwei entgegengesetzte Prozesse gibt, von denen der eine zur Materie, der andere zum Prinzip des geistigen Seins führt.

Hier ist aber zunächst festzustellen, daß der Intellekt sich ebenso wie die Materie auf dem Wege zum homogenen Raume befindet, und daß er somit auf einem Prozeß derselben Art beruht. Dies erweist sich aus der Betrachtung der zwei spezifisch intellektuellen Operationen des Geistes: der Deduktion und der Induktion.

1. Die Deduktion. Bei allen Begriffen, die aus der unmittelbaren Anschauung des Raumes gewonnen werden, sind die Beziehungen zwischen der Definition und ihrer Folge im Raume selbst sichtbar[1]) und scheinen völlig sicher und klar zu sein, lange bevor wir eine Ahnung von der wissenschaftlichen Geometrie haben. Alle anderen, aus der Erfahrung stammenden Begriffe sind bloß zum Teil a priori konstruierbar. Ihre Definition bleibt immer unvollkommen und diese Unvollkommenheit setzt sich durch alle Deduktionen hindurch. Die Deduktionen betreffen in diesem Falle Qualitäten und sind in dem Grade sicher, in welchem die Quantitäten durch die Qualitäten hindurchschimmern. Es gibt somit — nach Bergson — vor einer wissenschaftlichen eine »natürliche« Geometrie, welche die Deduktion ermöglicht und ihr eine Evidenz und Klarheit verleiht, welche die aller anderen Deduktionen übersteigen.[2]) Wenn andererseits das Tier keine explizite Deduktionen vollzieht und keine ausdrücklichen Begriffe bildet, so kann es a fortiori keine Vorstellung des homogenen Raumes haben. Die Deduktion selbst setzt eine natürliche Geometrie voraus. Zugleich aber liegt die Vorstellung des homogenen Raumes noch weiter als die Logik in derselben Richtung, die man in der Abspannung des Geistes einschlägt. Die Setzung des homogenen Raumes ist — nach Bergsons Auffassung — nicht ohne gleichzeitige Setzung der Logik und der natürlichen Geometrie möglich.[3]) Dies Resultat bekräftigt noch das Faktum des Mißerfolges der Deduktion in der Psychologie. Und dies ist natürlich. Denn die Deduktion gelingt hier nur in dem Maße, in dem

1) Vgl. Evol. Créatr. S. 230.

2) Evol. Créatr. S. 230.

3) »Vous ne pouvez vous donner cet espace sans introduire, du même coup, une géométrie virtuelle qui se dégradera, d'elle-même, en logique«. Evol. Créatr. S. 231.

das Bewußtsein in räumliche Symbole umsetzbar ist. Der reinen Dauer gegenüber ist sie machtlos.

Ebenso verhält es sich mit der Induktion. Jede Induktion gründet in der Überzeugung, daß es Ursachen und Wirkungen gibt und daß dieselben Wirkungen aus denselben Ursachen hervorgehen. Darin liegt zweierlei: 1. daß die Realität in Gruppen (Systeme) einteilbar ist, welche praktisch für isoliert und unabhängig gehalten werden können; 2. daß wenn nur eine Anzahl von Elementen einer Gruppe gegeben ist, dies schon zur automatischen Vollendung der ganzen Gruppe ausreicht. Das bedeutet aber im Grenzfall, daß die Dauer ausgeschlossen bleibt und die Gruppe ein System von Quantitäten bildet. Und je näher dieser Grenzfall erreicht ist, desto sicherer scheinen die Induktionen zu sein. Die notwendige Voraussetzung der Induktion bildet somit die natürliche Geometrie, der homogene Raum bleibt aber die ideale Grenze, bei deren Erreichung erst die Induktion vollständige Gewißheit gewänne.

Das Resultat lautet somit mit Bergsons Worten: »Le mouvement au terme du quel est la spatialité dépose le long de son trajet la faculté d'induire comme celle de déduire, l'intellectualité tout entière«.[1])

Es ist auf diese Weise gezeigt worden, daß sowohl die Materie, wie der Intellekt sich auf dem Wege zum homogenen Raume befinden. Da zugleich die Entspannung des Bewußtseins als ein Prozeß gefunden wurde, der dieselbe Richtung einschlägt, so ist zu vermuten, daß an der Wurzel sowohl der Materie, wie des Intellektes ein seiner Art nach identischer Prozeß vorzufinden ist, und daß er wesensverwandt mit der Entspannung unseres Bewußtseins ist, obwohl er die Grenzen der letzteren erheblich übersteigt. Die Entspannung des Bewußtseins bedeutet aber einen Verzicht auf etwas Positives aus unserem geistigen Sein. Man braucht nicht etwas Neues, Positives hinzunehmen, sondern einfach auf die Steigerung unseres Willens zu verzichten und die Entspannung mit ihrer sogleich zu besprechenden Ordnung ist von selbst da. Sie stellt etwas dar, was der Abwesenheit einer positiven Realität gleichkommt und keinerlei weiteren Erklärung bedarf. Würde also die Materie aus einem ungeheuren Entspannungsprozeß einer schöpferischen Kraft hervorgehen, so würde auch sie eher als etwas Negatives, als die Abwesenheit der schöpferischen Kraft zu betrachten sein und die in ihr vorfindbare Ordnung würde keinerlei Erklärung bedürfen. Dem steht aber scheinbar das

1) a. a. O. S. 236.

Faktum entgegen, daß die strenge Ordnung, die in der Materie herrscht, etwas höchst Positives zu sein scheint, dessen Vorhandensein man zu erklären hat, weil immer der Gedanke lebt, daß es keine Ordnung in der Materie geben könnte. Wenn also der eben angedeuteten und unten darzustellenden Auffassung der Genese der Materie keinerlei Bedenken aus diesem Anlaß gemacht werden sollen, so muß die in der Materie herrschende Ordnung in bezug darauf untersucht werden, ob sie wirklich als etwas Positives zu betrachten ist, oder nicht.

Gesetzt aber einmal, daß alle Bedenken gegen die angedeutete Auffassung der Genese der Materie beseitigt sind, und die Materie somit wirklich aus einem Entspannungsprozeß hervorgeht (bzw. in ihm besteht), so lassen sich schon hier die erkenntnistheoretischen Konsequenzen dieser Auffassung besprechen. Vor allem ist es unter dieser Voraussetzung verständlich, wie der Geist sich in der Sphäre des Raumes so mühelos bewegen kann. Der Raum ist ja nur eine vollkommene Entfaltung des ursprünglichen Eindruckes, den der Geist von seiner möglichen Entspannung (détente), d. h. im Grunde von seiner möglichen Ausdehnung (éxtension) implizite hat. Er findet ihn in der Materie wieder und erreicht dadurch eine viel distinktere Vorstellung von dem Raume, als das sonst möglich wäre. Im Prinzip könnte er ihn aber ohne diese Hilfe erreichen, wenn seine Vorstellungskraft so weit gehen könnte, die Bewegung der Abspannung des Geistes bis zu Ende zu vollziehen. Andererseits ist es klar, daß sich die Materie unter dem Blicke des Geistes noch mehr materialisiert, bzw. verräumlicht. Denn der Geist, einmal zum Niedergehen in der Richtung auf den Raum angeregt, folgt dieser Anregung, geht aber, durch die Notwendigkeit des Handelns dazu gedrängt, noch weiter in derselben Richtung und konstituiert die Idee des homogenen Raumes. Einmal im Besitze dieser Idee, schiebt er den homogenen Raum der Materie unter und macht sie dadurch mehr ausgedehnt, als sie in Wirklichkeit ist. Es gibt also eine gegenseitige und allmähliche Anpassung zwischen der Materie und dem Intellekte. Der ursprüngliche Eindruck der Ausdehnung wird unter der Beihilfe der Materie mehr entwickelt und wird in dieser mehr entwickelten Gestalt auf die Materie sozusagen zurückgeworfen, usf. Da aber sowohl dem Intellekte, wie der Materie derselbe Prozeß (nach Voraussetzung) zugrunde liegt und zu analogen Strukturen in beiden Fällen führt, so ist es verständlich, wie die intellektuellen Formen in der Materie ihre Stütze finden können. Der Intellekt vermag auf diese Weise die Materie selbst — wenigstens im Prinzip — zu erreichen. So

ist die Erkenntnis der Materie »möglich«. Andererseits kommt auch die Handlungsbezogenheit des Intellektes zur Geltung. Wir befinden uns im Leben angesichts der Materie und müssen, um zu leben, einen »modus vivendi« mit der Materie finden, d. h. auf eine bestimmte Weise handeln, bzw. handwerklich künstliche Werkzeuge zum Handeln herstellen. Dies nötigt uns — wie schon oben gezeigt — ein Reihe von Formen zu bilden, die alle in der Konzeption einer distinkten, räumlichen Mannigfaltigkeit kulminieren. Diese Art der Handlung begünstigt die Bildung der Idee des homogenen Raumes, so daß wir sie viel vollkommener vollziehen, als es ohne die Beihilfe der Handlung der Fall wäre. Wir gehen dadurch in abstracto viel weiter in der Richtung auf den Raum, als die Materie in concreto. Diese Handlung nötigt uns aber auch — wenigstens da, wo wir schon über den Moment der Invention hinaus und in der mechanischen Ausübung begriffen sind — zur Abspannung des Bewußtseins und verstärkt in uns wieder die Tendenzen, die zum Intellekte und dem homogenen Raume führen. So ist es klar, wie die intellektuellen Formen einerseits — vermöge ihres gemeinsamen Ursprungs mit der Materie — bis zu einem gewissen Grade »objektiv« und andererseits doch handlungsrelativ sein können und über die in Wirklichkeit bestehenden Strukturen der Materie desto mehr hinausgehen, je entscheidender die Rolle ist, die die handwerkliche Handlung im Leben des Individuums, bzw. der Menschheit spielt.

Es ist aber an der Zeit den möglichen Vorwurf gegen die Bergsonsche Auffassung der Genese der Materie zu beseitigen, der sich aus der scheinbaren Positivität der in der Materie herrschenden Ordnung ergibt. Zu diesem Zwecke ist hier vor allem nötig zu ergänzen, daß die beiden oben angedeuteten Prozesse zu zwei prinzipiell verschiedenen Ordnungen des Seins führen: zu der geometrischen Ordnung und der Lebensordnung. Die letzte — die man im Auge hat, wenn man etwa sagt: »ein geniales Werk (die Beethovensche Symphonie) weist eine vollkommene Ordnung auf« — oszilliert um die Zweckmäßigkeit herum. Sie läßt sich aber durch diese nicht definieren, weil sie in ihrer höchsten Form etwas mehr als Zweckmäßigkeit ist. Sie ist in diesen Fällen etwas vollkommen Neues, was in keinem früher entworfenen Plan enthalten sein kann. Andererseits sind die finalistischen Kategorien für ihre partikulären Erscheinungen zu weit. Jedenfalls handelt es sich hier immer um etwas zum Leben Gehöriges. Und da das Lebendige in der Sphäre des Willensmäßigen liegt, so kann man sagen, daß sie die Ordnung des



Lebendigen, bzw. des Gewollten ist.[1]) Die andere Ordnung läßt sich durch die Geometrie definieren. Allgemeiner gesagt, sie ist überall dort vorhanden, wo es Verhältnisse der notwendigen Determination zwischen Ursache und Wirkung gibt, wo sich Leblosigkeit, Passivität, Automatismus finden. Beide Ordnungen sind radikal verschieden und lassen sich somit aufeinander nicht zurückführen. Tatsächlich werden sie aber oft vermengt, was seinen Grund darin hat, daß die Lebensordnung sehr selten, nur in den höchsten Schöpfungen des Geistes, oder in dem Urgrund des Lebens überhaupt sich in reiner Form offenbart. Die partikulären Erscheinungen lassen untereinander Ähnlichkeiten zu (z. B. unter den Individuen einer und derselben Gattung), so daß bei ihnen — ebenso wie bei der leblosen Materie — die Generalisierung möglich ist. Die Allgemeinheit der »Gattung« (von Lebewesen) wird deswegen (fälschlich) auf gleiche Stufe mit der Allgemeinheit eines physikalischen Gesetzes gestellt. Dadurch wird dann nur eine einzige Ordnung als »möglich« anerkannt. Die griechische Wissenschaft hat alle Ordnung auf die Lebensordnung, die moderne dagegen auf die geometrische zurückgeführt. Die erste ist dadurch zum allgemeinen Dogmatismus, die zweite zum allgemeinen Relativismus gekommen.[2]) Die Scheidung zwischen den beiden Ordnungen führt in erster Linie zur Wiederherstellung des Rechtes der Erkenntnis wenigstens in Einer Hälfte der Realität: in der Sphäre des Lebens. Sie beseitigt aber auch ein unlösbares Problem der Erkenntnistheorie, das aus der Vermengung der beiden Ordnungen erwächst. Jede noch so vollkommene und strenge Ordnung, die die Wissenschaft vorfindet, läßt den Gedanken auftauchen, daß es auch keine Ordnung geben könnte und daß somit die vorgefundene Ordnung etwas Zufälliges ist, das man zu erklären hat und das wie etwas völlig Neues und Positives zu der »ungeordneten« Realität irgendwie h i n z u kommt. Und es entsteht nachher die im Grunde widersinnige Frage, wie die Ordnung in das ungeordnete Substrat eingehen kann. In Wahrheit aber ist der Begriff eines ungeordneten Substrats absurd. Jede Ordnung ist freilich zufällig, aber nur in dem Sinne, daß dort, wo die Eine Ordnung vorgefunden wird, die andere vorhanden sein könnte. Die Idee der Unordnung ist eine

1) »On pourrait donc dire que ce premier genre d'ordre est celui du vital ou du voulu, par opposition au second, qui est celui de l'inerte et de l'automatique.« (Evol. Créatr. S. 245.) »L'ordre du second genre pourrait se définir par la geometrie, qui en est la limite extréme.« (Evol. Créatr. S. 243.)

2) Vgl. die diesbezüglichen Ausführungen Bergsons in Evol. Créatr. S. 247ff.

rein praktische Idee, die das Vorgefundene in der Funktion des Erwarteten ausdrückt. Sucht man eine bestimmte Art der Ordnung und findet anstatt dieser eine andere vor, so beachtet man diese nicht, sondern sagt bloß, daß Ordnung nicht da sei. So scheint die Unordnung der Abwesenheit jeder Ordnung äquivalent zu sein. Das Ungeordnete scheint etwas zu sein, zu dem erst »die Ordnung« hinzukommen muß, um es in eine geordnete Realität zu verwandeln. Scheidet man aber zwischen den beiden Ordnungen, beachtet man dabei, daß immer eine von den Ordnungen vorhanden sein muß, befreit man sich endlich von den praktischen Denkgewohnheiten und drückt das Vorgefundene in der Funktion seiner selbst aus, so fällt der absurde Begriff des »ungeordneten« Substrats fort, die Ordnung wird nicht mehr als irgendein hinzukommendes Element betrachtet, sondern man hat nur zu erklären, weswegen gerade die vorgefundene und nicht die andere Ordnung da ist. In unserem Falle der physikalischen, der Materie innewohnenden Ordnung ist diese Frage durch den Aufweis der beiden entgegengesetzt gerichteten Prozesse in der Realität genügend beantwortet. In diesem Sinne ist also die physikalische Ordnung nicht Positives und braucht nicht weiter erklärt zu werden.

Aber auch in einem anderen Sinne scheint die Ordnung, die der Intellekt in der Materie vorfindet, »positiv« zu sein. »Positiv« nämlich – in dem Sinne der Anwesenheit einer geordneten, seinsselbständigen, ursprünglichen Realität. Auch das ist – nach Bergson – leicht zu erklären. Denn die Realität ist in dem Maße »geordnet«, in dem sie unserem Denken Genüge tut. Ordnung ist, von diesem Standpunkte betrachtet, eine bestimmte Übereinstimmung zwischen dem Subjekte und dem Objekte. Sie ist der in den Dingen sich wiederfindende Geist.[1]) Nun neigen der Intellekt und die Materie zu einer und derselben gemeinsamen Form. Vom Standpunkte des Intellektes muß somit die mathematische Ordnung, welcher sich die Materie nähert und welche vom Intellekt vorgefunden wird, als etwas Positives erscheinen.[2]) Anders stellt sich die Sache dar, wenn man die Gesamtheit des Seins in praktisch uninteressierter, metaphysischer Forschung betrachtet. Die gesamte Realität gibt sich dann als ein kontinuierlicher Fortschritt aufeinander folgender Schöpfungen, als ein in verschiedenen Graden der Spannung vor sich gehendes, unaufhörliches Werden, so daß jedes Sein, sofern es in ihm keine Schöpfung, keine Freiheit, sondern Passivität und Notwendigkeit gibt,

1) Vgl. Evol. Créatr. S. 243.
2) Vgl. Evol. Créatr. S. 236.

etwas durchaus Negatives ist. Und die in ihrer Kompliziertheit und Strenge scheinbar so wunderbare Ordnung ist nur der Ausdruck dessen, daß die einfache Lebensordnung durch Abspannung des Geistes sich in eine unendliche Anzahl von Elementen zerstreut hat, die in Wahrheit mehr »points de vue«, als Bestandteile der Realität sind. Von diesem metaphysischen Standpunkte betrachtet, ist somit die Materie, als die Seinssphäre der Passivität und Notwendigkeit, etwas durchaus Negatives. Und die scheinbare Positivität ihrer Ordnung ist nur der Widerschein des gemeinsamen Ursprungs der Materie und des Intellektes.

Nach allen diesen Vorbereitungen können wir jetzt zu der eigentlichen Darstellung der Genese der Materie übergehen. Es handelt sich in ihr um eine ideale Rekonstruktion der Entstehung der Materie aus dem letzten Urgrund aller Realität, der selbst nicht materiell ist. Der Idee der Entstehung der Materie werden freilich verschiedene Bedenken entgegengehalten, die aber alle — nach Bergson — auf Mißverständnissen der »natürlichen Metaphysik des Intellektes« beruhen. Hört man die Frage nach der Entstehung der Materie stellen, so glaubt man — sagt Bergson —, es handle sich um eine einmalige Schöpfung der Materie, der Welt »en bloc«, und um eine Schöpfung aus nichts. Und natürlich glaubt man dann vor einem unlösbaren, ja widersinnigen Problem zu stehen. Aber weswegen nach einer Schöpfung aus nichts zu fragen — fragt Bergson. Die Idee eines absoluten Nichts — wie Bergson im letzten Kapitel der »Schöpferischen Entwicklung« nachzuweisen sucht — ist eine theoretisch widersinnige und aus praktischen Gründen entstandene Idee. Nichtsein eines Gegenstandes bedeutet nur seine Ausscheidung aus einem System von seienden Gegenständen. Berechtigt ist somit diese Idee nur als Ausdruck der Streichung eines Teiles von einem Ganzen. Will man diese Streichung (Nichtsein) auf das Ganze selbst übertragen, wie das bei der Intention eines absoluten Nichts der Fall ist, so begeht man eo ipso einen Widersinn. Oder anders gesprochen: daß etwas nicht da sei, bedeutet, daß das, was wir vor uns haben, eine Privation des Seins, eine Leere oder dergleichen anderes wäre. Das Gegebene ist immer etwas positiv Seiendes, und nur der betreffende Gegenstand wird aus der Gesamtheit des Gegebenen ausgeschlossen. Die Frage also nach einer Schöpfung aus nichts ist unsinnig, sofern ein solches Nichts ein Nonsens ist. Es muß immer etwas schon da sein, woraus erst die Materie »geschaffen« wird. Weswegen soll man dann von der Schöpfung der ganzen Welt »en bloc« reden? Das Universum ist in der Dauer und lebt in der Dauer — meint Bergson — wie ein einziges Individuum. Es lebt und verwandelt sich und wird.



Wir sehen ja Welten, die in Entstehung begriffen sind, und Welten, die altern, und solche, die längst tot zu sein scheinen. Es ist somit nicht nach der Entstehung des ganzen Universums auf einmal, sondern eher nach seinem Werden und Wachsen zu fragen. Man wendet ein, daß die physikalischen Gesetze, der Konstanz der Summe der Energie, usw. dagegen sprechen. Mit welchem Rechte aber – fragt Bergson – darf man Gesetze, die auf unsere, Eine der Welten gelten, auf das ganze Universum übertragen? Und wie darf man übersehen, daß das Gesetz der Erhaltung der Energie ein künstliches Gesetz ist, das – wenn man es so formuliert, daß diese Künstlichkeit beseitigt wird – in Wahrheit nur ein Gesetz über die Beziehungen zwischen den Teilen unserer Welt ist. Es behauptet dann nicht »das objektive Beharren eines bestimmten Quantums eines bestimmten Dinges, sondern vielmehr die Notwendigkeit, daß jede entstehende Veränderung irgendwo durch eine Veränderung entgegengesetzter Ordnung balanciert werde«.[1]) Das am meisten metaphysische, weil von jeder Konvention und zahlenmäßigen Formulierung freie, physikalische Gesetz – das II. Prinzip der Thermodynamik – zeigt aber deutlich die wahre Richtung des materiellen Geschehens unserer Welt an. Es besagt im Grunde, daß alle physikalischen Veränderungen die Tendenz haben, sich in Wärme zu verwandeln (à se dégrader en chaleur) und daß die Wärme selbst dazu neigt, sich gleichförmig unter die Körper zu verteilen. Alle sichtbaren und heterogenen Veränderungen werden sich, diesem Grundsatze gemäß, in unsichtbare und homogene verwandeln, so daß unser Sonnensystem von dem Zustand der Labilität, dem wir den Reichtum und die Mannigfaltigkeit der Veränderungen verdanken, nach und nach in einen Zustand relativer Stabilität elementarer und sich endlos wiederholender Schwingungen übergeht. Das bedeutet also den Übergang der Materie aus dem Zustande einer heterogenen Mannigfaltigkeit von Erscheinungen in die Homogenität des Raumes. Der wesentlichste Zug der Materie ist also, daß sie eine ent-werdende Realität ist. Ist daraus nicht zu schließen, fragt Bergson, daß der Prozeß, aus dem die Materie hervorgegangen ist, in entgegengesetzter Richtung als die physikalischen Prozesse gerichtet und somit ex definitione immateriell, geistig ist?

Dieselbe Konsequenz ergibt sich, wenn man nicht ausschließlich die Materie im allgemeinen, sondern innerhalb der Materie die lebendigen Körper betrachtet. Alle Analysen zeigen das Leben als eine

---

1) Evol. Créatr. Deutsche Übersetzung S. 247.

Anstrengung, den Abhang zurückzuerklimmen, von dem die Materie hinuntergesunken ist. Dadurch gestatten sie die Notwendigkeit der Existenz eines Prozesses zu erraten, dessen Richtung der der Materie entgegengesetzt ist. Das Leben selbst vermag den Prozeß, in dem die Materie begriffen ist, nicht aufzuhalten. Es kann ihn aber etwas verzögern. Es ist in seinem ursprünglichen Impuls eine Tendenz der Aufspeicherung solarer Energie. Dies geschieht freilich zwecks einer späteren Verausgabung der Energie. Gäbe es aber keine organischen Körper, so würde sich diese Energie schon früher in andere Energien verwandeln. So würde der Prozeß der Degradation der Wärme schneller vor sich gehen und die Welt würde früher den Zustand der Stabilität erreichen. Auf diese Weise verzögert das Leben, das geistigen Ursprungs ist, das Entwerden der Materie und es zeigt sich aufs neue, daß der die Materie schaffende Prozeß geistiger Natur sein muß.

Man stellt sich aber gewöhnlich die Materie vor als ein System von statischen, vollkommen räumlichen, materiellen und qualitätslosen Dingen (Atomen), man drängt sie aus der konkreten Dauer heraus, und stellt ihr das völlig raumlose, in keinerlei Verwandtschaft mit der Materie stehende Bewußtsein entgegen; und nachdem man auf diese Weise jede Beziehung zwischen Materie und Geist durchgeschnitten hat, leugnet man die Möglichkeit einer Entstehung der Materie aus dem Geiste. »Dinge« aber, evtl. Atome gibt es nach den früheren Ausführungen in Wirklichkeit nicht. Die Materie stellt ein einheitliches System von rapid vor sich gehenden, qualitativen Bewegungen dar, die einerseits sozusagen sich in einer sehr »ausgezogenen« Dauer befinden, andererseits ausgedehnt sind. Es ist ein System von Bewegungen, die sich mit strenger Notwendigkeit determinieren und die sich allmählich in homogene Schwingungen verwandeln. Der Unterschied zwischen der Materie und dem Geiste ist nicht an dem Gegensatz zwischen dem Raume und dem Raumlosen durchzuführen, sondern besteht vielmehr in dem Unterschiede der Spannung der Dauer. Mit der Entspannung der Dauer geht auch die Ausdehnung parallel. Bei der Genese der Materie handelt es sich also letzten Endes um das Problem der Verwandlung von immerfort neuen und in unvorhersehbaren Formen sich abspielenden Veränderungen der höchsten Freiheit und Spannung der Dauer in Veränderungen, die notwendig determiniert und immer mehr ausgedehnt und homogen sind. Es ist unbegreiflich, daß sich die Anzahl der »Dinge«, Atome, vergrößern sollte. Daß aber ein Prozeß, eine Handlung sich im Vollzuge vergrößert, wächst, wird, und dadurch etwas vollkommen Neues hervorbringt, das ist etwas, was wir in



unserem Ich bei der höchsten Anspannung des Willens unmittelbar erfahren. Freilich ist es in diesen Fällen nur eine Schöpfung einer neuen Form. Ein Stoff, der schon vorhanden war, und der die neue Form überdauern wird, wird hier bloß – wenn auch auf eine unvorhersehbare und genial-neue Weise – gestaltet. Wenn aber eine bloße Unterbrechung der diese Form schaffenden Handlung zugleich die Materie dieser Form konstituieren könnte, so wäre die Schöpfung der Materie weder unbegreiflich, noch unannehmbar. Denn es wäre da, wo die Form rein und die Unterbrechung des schöpferischen Aktes momentan ist, die Schöpfung der Materie selbst. Wir sind aber nicht der Lebensimpuls selbst. Wir sind nur etwas, was sich in derselben Richtung, wie er, bewegt, obwohl wir in die Materie eingegangen, von ihr immer in der entgegengesetzten Richtung gezogen werden.

Was ist also dieses Sein, dieses Prinzip – wie Bergson sagt –, welches sich nur abzuspannen braucht, um sich auszudehnen? Es ist nach Bergsons Benennung das »Bewußtsein«. Dieses Bewußtsein ist aber von dem eines, an einem bestimmten Orte des Raumes lebenden Wesens verschieden. Das letzte stellt nur sozusagen eine Verminderung des ersten dar. Damit es mit seinem Prinzip, mit dem – wie wir es nennen wollen – Urbewußtsein, irgend zusammenfallen könne, ist es notwendig, uns von allem Fertigen, Gewordenen abzuwenden, und uns dem Werdenden zuzuwenden. Das Vermögen des Sehens muß dabei in einer Rückwendung zu sich selbst mit dem Akte des Wollens eins werden.[1]) Dies können wir freilich nur mit der größten Anstrengung und auch das nur während kurzer Augenblicke erreichen. In einem solchen Vollzuge des freien Aktes haben wir ein klares Bewußtsein nur von den Motiven und Triebkräften, evtl. auch von dem Werden, in dem sich diese zum Akte organisieren. Das reine Wollen aber, die reine Bewegung, welche diese ganze Materie durchdringt und ihr Leben verschafft, fühlen wir kaum und erhaschen es höchstens im Vorübergleiten. Und wenn es uns auch gelingt, uns für einen Augenblick im reinen Wollen festzusetzen, erfassen wir nur ein individuelles, fragmentarisches Wollen. Um das Prinzip, das Urbewußtsein zu erreichen, ist es notwendig noch weiter zu gehen und uns in den fließenden Strom des Lebens, in seinen ursprünglichsten, tiefsten Impuls zurückzuversetzen.

Versetzen wir unser Wesen in unser Wollen und unser Wollen in den ursprünglichen Impuls, dessen Entfaltung dieses Wollen ist,

1) Vgl. Evol. Créatr. S. 258.

zurück, fühlen wir uns wie eine Welle, die durch den vielfach rhythmisierten, unendlich reichen und doch einfachen Strom des Lebens getragen und fortbewegt wird, geben wir uns der gesamten Bewegung hin, so werden wir fühlen, daß die Realität ein ewiges Wachsen, eine sich endlos fortbewegende und in immer neuen, unvorhersehbaren Gestaltungen sich entfaltende Schöpfung ist. Es ist ein Wachsen und ein Erringen von immer neuen Höhen, die selbst nur Tendenzen, nur neues Schaffen und Nieerreichen sind.

Um uns jetzt die Genese der Materie aus diesem Urbewußtsein, sowie die Beziehung der Materie zum Leben in einem Bilde zu veranschaulichen, stellen wir uns mit Bergson einen Behälter vor, der voll Dampf von hoher Spannung ist, und der hier und da minimale Poren hat, so daß durch diese gewisse Quantitäten des Dampfes in die freie Luft entschwinden können. Was geschieht? Fast der ganze Dampf, der durch die ursprüngliche Spannung in die Luft geschleudert wurde, verwandelt sich sofort in kleine Wassertröpfchen, die hernieder fallen. Und dieser Fall, sowie die Kondensierung zum Wasser bedeutet keinen Zuwachs, sondern nur einen Verlust, ein Defizit an Wärme, an Spannung. Es verbleibt aber ein minimaler Teil des Dampfes während einiger Momente in nichtkondensiertem Zustande und versucht — indem er seine ursprüngliche Schleuderkraft behält — den Fall des Tropfens aufzuhalten. Er kann ihn aber höchstens in minimalen Grenzen verzögern. »Ainsi, d'un immense réservoir de vie doivent s'élancer sans cesse des jets, dont chacun, retombant, est un monde.«[1]) — Oder, um einen Vergleich zu wählen, in dem auch der willensmäßige Charakter des Lebens zum Ausdruck kommt, stellen wir eine Geste, z. B. eine Hebung der Hand vor. Und denken wir uns, daß der betreffende Mensch nach dem anfänglichen Impuls die Hand sich selbst überläßt. Die Hand fällt, aber etwas von dem Impuls ist in ihr geblieben, so daß ihr Fall sozusagen Spuren der Versuche einer Hebung, einer Verzögerung in sich aufweist. In dieser »entwerdenden« Geste erreicht man ein adaequateres Bild von der Materie.[2]) Und die Lebensaktivität gibt sich in diesem Vergleiche als der Rest der anfänglichen Bewegung, der in der zurücksinkenden Bewegung geblieben ist, also als eine werdende Realität in der entwerdenden.[3])

1) Evol. Créatr. S. 269.

2) Avec cette image d'un geste créateur qui se défait nous aurons déjà une répresentation plus exacte de la matière. Evol. créatr. S. 269.

3) »Et nous verrons alors, dans l'activité vitale, ce qui subsiste du mouvement direct dans le mouvement inverti, une réalité qui se fait à travers celle qui se défait.« l. c. S. 269.



Das Reale ist – wie oben schon festgestellt – nichts anderes als ein System von Handlungen, bzw. Veränderungen verschiedener Art. Schränken wir uns zunächst auf unsere Welt ein, so finden wir, daß die automatische und streng determinierte Entwicklung des geordneten Ganzen eine entwerdende Handlung ist, und daß andererseits die unvorhersehbaren Formen, die in diesem Ganzen das Leben gestaltet, eine werdende Handlung darstellen. Außer unserer Welt sehen wir aber andere Welten, die – den astronomischen Erfahrungen nach – nicht auf einmal entstanden sind, sondern immerfort im Werden begriffen sind, und von denen wir allen Grund haben, anzunehmen, daß in ihnen sich analoge Handlungen abspielen. »Si, partout, c'est la même espèce d'action qui s'accomplit, soit qu'elle se défasse soit qu'elle tente de se refaire, j'exprime simplement cette similitude probable quand je parle d'un centre d'où les mondes jailliraient comme les fusées d'un immense bouquet.« [1]) Verstehen wir das »Zentrum der Aktivität« auf diese Weise, so läßt sich das Bild des Universums folgendermaßen fassen.

Es gibt ein Zentrum unendlicher Aktivität, eine Kontinuität des Entsprühens (continuité de jaillissement), einen Gott, der unaufhörliches Leben, Handeln und Freiheit ist. Und jede Herabminderung dieser Aktivität, jede Unterbrechung, Erschlaffung des Wachsens bringt Welten hervor, welche die höchste, ursprüngliche Spannung dieser Aktivität verlieren und sich immer mehr in stabile homogene Veränderungen (die Materie) verwandeln. Und innerhalb jeder der Welten gibt es Spuren der ursprünglichen Aktivität, welche diese Verwandlung zu verzögern sucht, in diesem Versuch aber unterliegt und sich der erstarrenden Materie in hohem Maße anpaßt (organische Körper, Intellekt). Diese Spur der göttlichen Aktivität ist das Leben, ist das geistige Individuum.

### IV. Kapitel.

## Allgemeine Zusammenfassung und Konsequenzen.

Nachdem wir den ganzen Gedankengang der Bergsonschen Untersuchung über den Intellekt und zugleich seine Auffassung der Realität dargestellt haben, bleibt uns jetzt die Aufgabe – bevor wir zur Intuition übergehen – noch den Mechanismus des Intellektes und seine Stellung der Realität gegenüber allgemein zu charakterisieren und einige Konsequenzen anzudeuten.

Als endgültiges Resultat der natürlichen Tendenzen des Intellektes ergibt sich ein für ihn charakteristischer Mechanismus, den man mit

1) l. c. S. 270.

dem des Kinematographen vergleichen kann. Er ist auf die Handlung relativ und stellt einen Versuch der rekonstruierenden Wiedergabe der Bewegung durch das Unbewegliche dar. Wie man sich erinnert, ist in der Handlung vor allem das zu realisierende Resultat, der Zweck von Interesse. Deswegen wird nur der Endpunkt, an dem unsere Aktivität zur Ruhe kommen soll, ausdrücklich vorgestellt, die zu ihm führenden Bewegungen dagegen werden fast ganz außer acht gelassen. Somit bietet der Intellekt unserer Aktivität nur zu erreichende Ziele, d. h. Ruhepunkte dar, oder mit anderen Worten das unbewegliche und schematisierte Bild des als vollzogen gedachten Aktes. Korrelativ wird auch die Aktivität als eine Reihe von Sprüngen von Ruhepunkt zu Ruhepunkt aufgefaßt. Dabei wird das spezifische Bewegungsmoment dieser Sprünge vom Bewußtsein ausgelöscht und nur der unbewegliche Umriß, der fertige, ruhende Weg, wird beibehalten. Daraus ergibt sich – als ein Endpunkt der ganzen Bewegung, die hier eine ihrer hauptsächlichen Wurzeln hat – der »statische Aspekt« des Bewußtseins.[1]) Damit aber das zu erreichende Resultat des vollzogenen Aktes unbeweglich vorgestellt werden kann, muß auch das Milieu, in welches dieses Resultat sich einordnet, unbeweglich vorgestellt werden. Daraus ergibt sich – wenn uns Bergson diese Redeweise erlaubt – der statische Aspekt der Materie. Ein Kontinuum der Veränderung wird in eine Reihe von Zuständen (états) aufgelöst.[2]) Diese Stabilisierung der Materie vollzieht sich – wie wir wissen – in der äußeren konkreten Wahrnehmung. Von Anfang an unterscheiden wir in der materiellen Welt sinnliche Qualitäten. Jede von ihnen für sich genommen ist ein Zustand, der so, wie er ist, unbeweglich zu verharren scheint, bis ein anderer ebenso unbeweglicher seine Stelle einnimmt. Von dem Gesichtspunkte des

---

1) Es sollte hier eigentlich – um den systematischen Gedankengang vollständig auszugestalten – ausführlich gezeigt werden, wie aus einzelnen Eigenschaften der Handlung sich bestimmte Charakteristika der im Leben gewöhnlich vollzogenen Ansicht vom Bewußtsein ergeben, um nachher die Identität dieser Ansicht mit dem statischen Aspekte festzustellen. Da dies aber für sich keinerlei neuen Probleme in sich birgt, und auf dem Grunde des dargelegten Materials leicht auszuführen ist, da andererseits eine solche Darstellung viele Wiederholungen mit sich bringen würde, habe ich vorgezogen, mich hier auf die obige Feststellung zu beschränken. Übrigens führt dies Bergson auch in extenso nicht aus.

2) Pour que notre activité, saute d'un acte à un acte, il faut que la matière passe d'un état à un état, car c'est seulement dans un état du monde matériel que l'action peut inserer un résultat et par consequent s'accomplir. Evol. Créatr. S. 324.

Intellektes (bzw. der konkreten Wahrnehmung) aus scheinen die Qualitäten Bestimmtheiten der Materie selbst zu sein. In Wirklichkeit aber sind sie nur durch die Wahrnehmung vollzogene Kontraktionen einer großen Anzahl sich wiederholender elementarer Bewegungen, Kontraktionen, deren Grad relativ auf die Handlung ist. Sie sind also keine Bestimmtheiten der Materie, sondern nur von außen her aufgenommene, unbewegliche Ansichten der materiellen Beweglichkeit.[1]) — Die Kontinuität der sinnlichen Qualitäten wird in distinkte Körper zerstückt. Schon diese Zerstückung allein ist in hohem Maße auf die Handlung relativ, (am wenigsten ist das der Fall bei den organischen Körpern). Man geht aber in der Handlungseinstellung noch weiter und faßt die Körper als unveränderliche statische Einheiten, obwohl sie in viel höherem Maße veränderlich sind, als die Veränderungen, die zu Qualitäten kontrahiert werden. Denn wenn man auch die Qualitäten, welche die Körper haben, als verharrend ansieht, verändern sich doch die Körper beständig, indem sie ihre Qualitäten ändern. Wie die kontinuierliche Veränderung zu einem statischen unveränderlichen Etwas gemacht wird, das sieht man am deutlichsten bei organischen Körpern. Eine Periode der Entwicklung wird hier zu einer statischen Ansicht zusammengefaßt, die man »Form« nennt. Und wenn die Veränderung so groß ist, daß sie die statische Einstellung der Wahrnehmung überwindet, so meint man, es finde eine Änderung der Form statt. In Wirklichkeit gibt es keine Form. Es gibt nur unterbrechungslose Veränderungen. »Die Form ist nur eine von einem Sich-Wandeln aufgenommene Momentaufnahme.«[2]) Diese Momentaufnahme wird aber gewöhnlich für die Realität gehalten. Auch hier also findet eine Verdichtung, Verfestigung (solidification) des kontinuierlichen Flusses der Realität zu diskontinuierlichen Bildern (images) statt. Und wenn die aufeinander folgenden Bilder nicht zu sehr voneinander verschieden sind, werden sie alle als Abweichungen von einem einzelnen Durchschnittsbilde aufgefaßt. An diesen Durchschnitt denkt man, wenn man vom »Wesen« eines Dinges evtl. vom »Dinge« selbst spricht.[3]) Endlich bildet sich als eine Ergänzung zu den unbeweglichen Qualitäten und Wesen (Dingen) die dem Intellekt eigentümliche Auffassung der Wirkung (evtl.

1) En resumé, les qualités de la matière sont autant de vues stables que nous prenons sur son instabilité. Evol. Créatr. S. 326.

2) Evol. Créatr. Deutsche Übersetzung S. 306.

3) Et c'est à cette moyenne que nous pensons quand nous parlons de l'essence d'une chose, ou de la chose même. (l. c. S. 327.)

allgemeiner der Veränderung). Sind nämlich die Körper einmal konstituiert, so zeigen sich an ihrer Oberfläche durch den Wechsel ihrer Lage die tieferen Modifikationen, die sich im Innern der ganzen Realität abspielen. Man sagt: Die Körper »wirken« aufeinander. Diese Wirkung stellt sich unzweifelhaft unter der Form der Bewegung dar. Aber auch in diesem Fall wird vom Gesichtspunkt des Intellektes nicht die Bewegung selbst, sondern vor allem ihr unbewegter Umriß erfaßt. Und das betrifft ebenso einfache Bewegungen (bei denen auf die jeweilige Richtung evtl. auf den Zielpunkt Nachdruck gelegt wird), wie zusammengesetzte (z. B. unsere verschiedenen Tätigkeiten: das Trinken, Essen usw.). Die Idee der Bewegung ist zweifellos vorhanden, aber fast ins Unbewußte verdrängt und vor allem unbestimmt. Das, worauf der geistige Blick ruht, ist der unbewegte Plan des ganzen Prozesses (dessin immobile). Mit einem Worte also: Ob es sich nun um eine qualitative, oder um eine evolutive, oder endlich um eine extensive Bewegung handelt, überall ist der Intellekt auf unbewegte Momentaufnahmen der Bewegung eingestellt. Als Ergebnis dieser Tendenz erreicht der Intellekt drei Weisen des Vorstellens: I. die Qualitäten, II. die Formen oder Wesen, III. die Akte. Ihnen entsprechen drei Kategorien von Worten: adjectiva, substantiva und verba. Die ersten beiden drücken Zustände aus, aber auch die letzteren drücken — wenn man vor allem das Distinkte und Klare in ihnen berücksichtigt — nichts anderes aus.

Im letzteren Falle tritt am deutlichsten der Punkt hervor, der Anlaß zum Vergleiche des Intellektes mit dem kinematographischen Mechanismus gibt. Es gibt überall ein unendlich mannigfaches Werden, bzw. Veränderung. Die Veränderung (der Übergang) vom Gelben ins Grüne ähnelt in gar nichts dem, der vom Grünen ins Blaue führt: Es sind qualitativ verschiedene Veränderungen.[1]) Das Werden, das von der Blüte zur Frucht führt, ist dem Werden einer Larve zur Nymphe gar nicht ähnlich: Es sind evolutiv verschiedene Veränderungen. Die Handlung des Trinkens oder Essens hat keine Ähnlichkeit mit der Handlung des Schlagens: Es sind extensiv verschiedene Veränderungen (Bewegungen). Und die drei Arten von Veränderungen sind untereinander und als Veränderungen radikal verschieden. Die gesamte Realität ist eine un-

1) Bergson sagt direkt »mouvements«. Er benutzt dieses Wort in der überwiegenden Mehrheit der Fälle zur Bezeichnung jeglicher Veränderung (changement), was übrigens mit seinem Standpunkte zusammenhängt, indem er unter Bewegung eine einfache werdende Qualität und nicht die physikalisch entleerte und mathematisierte Bewegung versteht.



endlich verschiedenfarbige, fließende und nicht distinkte Mannigfaltigkeit vom Werden, die sehr schwer und nie adäquat beschreibbar ist. Der Intellekt macht in diesem Fluß momentane unbewegliche Einschnitte. Er kondensiert die fließende Mannigfaltigkeit zu Qualitäten oder Wesenheiten, löst diese dadurch von dem Fließen des Werdens ab und faßt das Fließen selbst als »das Werden überhaupt« (le devenir en général), als etwas überall absolut Identisches auf, wobei die Idee des »Werdens überhaupt« völlig unbestimmt und unklar bleibt. Mit diesem für sich abgelösten »Werden überhaupt« werden die statischen Momentaufnahmen (die Zustände) verknüpft und dieses Gemisch von eigenartigen und genau bestimmten Zuständen und dem unbestimmten Werden überhaupt wird für eine vermeintlich adäquate Wiedergabe der Eigenartigkeit des realen Werdens gehalten. Der Intellekt verfährt also genau so wie der Kinematograph. Es werden von unendlich verschiedenen Bewegungen unbewegliche Momentaufnahmen gemacht und aus ihnen allen eine im Hinblick auf ihre inneren Bestimmtheiten unbestimmte Bewegung (eine »Bewegung überhaupt«) extrahiert. Diese wird dann in den Apparat verlegt, damit die einzelnen Bewegungen durch sukzessive Reproduktion der Momentaufnahmen künstlich rekonstruiert werden. Ob es sich um das Denken oder um die sprachliche Fassung oder gar um die Wahrnehmung des Werdens handelt, machen wir nichts anderes »qu'actionner une espèce de cinématographe intérieur«.[1])

Im Kinematographen kann die Rekonstruktion der Bewegung durch das Unbewegte nur deswegen gelingen, weil eine wirkliche Bewegung zur Verfügung steht, mit welcher man den Apparat in Tätigkeit setzt und die Aufeinanderfolge der Momentaufnahmen ermöglicht. Der Intellekt aber verfügt — bildlich gesprochen — über eine solche Bewegung nicht. Dadurch, daß man zwischen statische Elemente und dem »Werden überhaupt« scheidet und beides wieder zu verknüpfen versucht, vermag der Intellekt das wirkliche Werden nicht zu rekonstruieren. Wenn man an das Gelingen dieses Versuches glaubt, so unterliegt man der Täuschung, daß man ein Werden überhaupt erfaßt. In Wahrheit gibt es weder ein Werden überhaupt, noch eine klare Idee davon. Solange man sich des kinematographischen Mechanismus bedient, hat man von dem Werden (ob es sich nun um das wirkliche, mannigfaltige Werden, oder um das abstrahierte »Werden überhaupt« handelt) gar nichts erfaßt. Von dem vermeinten »Werden überhaupt« hat man bloß eine verbale Kenntnis,

1) Evol. Créatr. S. 331.

evtl. eine höchst unbestimmte, dunkle Vorstellung. Will man erkennen, was es ist, und wendet man wiederum die kinematographische Methode an, so kann man nichts anderes tun, als zwischen den schon erreichten statischen Einschnitten neue Einschnitte in den kontinuierlichen Fluß zu machen. Und wenn man noch so weit in dieser Richtung geht, erreicht man doch nur Ruhepunkte, die man nebeneinanderreiht, nie aber das Werden selbst. Dieselbe Aufgabe wird immer aufs neue gestellt und jede Lösung ist unbefriedigend. Und eben diese Unbefriedigung, dies ewige Wiederanfangen, diese Unmöglichkeit irgendwo zur Ruhe zu kommen, ruft in dem Geiste die Illusion hervor, als ob er durch seine eigene Instabilität die Bewegung der Realität nachgeahmt und erfaßt hätte. Diese Illusion ändert aber an der Tatsache gar nichts, daß der Intellekt immer beim Unbewegten bleibt, während das Werden, auf diesem Wege nicht erreichbar, ihm immer sozusagen zwischen den Fingern entgleitet. Der Intellekt kann das reine Werden, bzw. die Bewegung nicht erfassen. Und es ist kein Wunder, weil sein kinematographischer Charakter praktischen Ursprungs ist. Nicht auf Erkenntnis, sondern auf Beherrschung der Realität ist er vor allem eingestellt, und so muß er bei der Lösung einer Aufgabe versagen, die nicht in seinen Tätigkeitsbereich fällt. Der Intellekt selbst maßt sich aber diese Aufgabe an, und da er nicht weiß, daß er in den Fluß des Werdens von außen her eine Reihe von statischen Ansichten hineinzutragen sucht, hält er diese für reale Bestandteile des Werdens und verharrt bei dem unlösbaren Versuche, die Bewegung aus Unbewegtem zusammenzusetzen, oder vielmehr bei der absurden Überzeugung, daß Bewegung aus unbewegten Elementen besteht. Diese Überzeugung führt in weiterer Folge zur Meinung, das wahrhafte Sein sei das Unbewegte, jede Bewegung dagegen sei nur Schein. Oder anders ausgedrückt: das statische Sein sei »mehr« als die Bewegung. Sie führt letzten Endes zu einer Philosophie vom Typus der Platonischen Ideenphilosophie, die in Wahrheit nur eine natürliche Metaphysik des Intellektes ist. Denn in der Tat hat das griechische εἶδος drei Bedeutungen: εἶδος bedeutet 1. die Qualität, 2. die Form oder das Wesen, 3. den Zweck oder im Grunde den Umriß des als vollzogen gedachten Aktes. Den früheren Erörterungen gemäß ist aber εἶδος nichts anderes als eine statische Ansicht des fließenden Werdens. Nennt man diese Ansicht ein »Moment«, so ist die Qualität ein »Moment« des qualitativen Werdens, die Form ein »Moment« der Entwicklung, das Wesen die Durchschnittsform, ober- und unterhalb welcher sich andere Formen als ihre Abweichung

anordnen, der Zweck ein Endmoment eines vollzogenen Aktes. Eine Ideenphilosophie sieht hingegen im εἶδος eben ein εἶδος, d. h. ein Wesen der Dinge, das Sein selbst; sie macht also ein »Moment«, eine Ansicht von einer Realität zur Realität selbst, de facto aber erreicht sie die Realität nie.

Wir können das Thema: »Ideenphilosophie als natürliche Metaphysik des Intellektes« hier nicht weiter behandeln.[1]) Das Gesagte genügt für unsere späteren, kritischen Zwecke. Derselben Täuschung wie Plato unterliegen aber nach Bergson auch diejenigen Philosophen, die zwar die metaphysische Existenz der Idee, wie sie von Plato behauptet wird, leugnen, dafür aber die Realität auf dem Wege der begrifflichen Analyse zu erfassen, evtl. durch Begriffe auszudrücken versuchen. Dies betrifft u. a. die moderne Psychologie, die sich einbildet, auf dem Wege der Zerlegung des psychischen Flusses in eine Anzahl von Zuständen das Bewußtsein selbst zu erfassen. Dieser Punkt war schon, vorläufig als eine Tatsache, deren Gründe aufzuklären waren, im ersten Abschnitte dieser Arbeit berührt. Jetzt ist es klar, daß der statische Aspekt nichts anderes als eine unbewegliche Ansicht von dem fließenden Strom des Bewußtseins ist, eine Anzahl von »Elementen«[2]), die in Wahrheit keine »Teile«, sondern nur Symbole sind. Bei der Anwendung der Methode, die zum statischen Aspekte des Bewußtseins führt, k a n n somit das Bewußtsein in der reinen Dauer prinzipiell nicht erkannt werden. Es ist hier aber noch auf die Irrtümlichkeit der Ansicht hinzuweisen, daß man zur Erkenntnis der Realität (in diesem Falle des Bewußtseins) gelangen könne, indem man von fertigen Begriffen ausgehe und sie kombiniere. Was sind die Begriffe? Nach der früheren Betrachtung sind sie erstens statische, unveränderliche und auseinander seiende Einheiten. Schon dieser Umitand allein macht sie unfähig die Realität, die ein kontinuierliches ineinander verwobenes Werden ist, in sich zu fassen. Es sind zweitens Symbole oder Zeichen und als solche sind sie der Realität nie gleichzusetzen. Es sind drittens allgemeine Symbole, in denen nur Ähnlichkeitsrelationen zwischen einer unbegrenzten Anzahl von Gegenständen zusammengefaßt sind. Die Begriffe bestimmen nur, was ein bestimmtes Ding mit anderen gemein hat, sie drücken es also in der Funktion der anderen Dinge aus und sagen nur, was es selbst nicht ist. Sie sind somit vollständig unfähig, das streng Individuelle, das Eigenste der Realität in sich

1) Des näheren vgl. Evol. Créatr. Kapitel IV »Plato et Aristote« S. 339 bis 355.

2) Nach der anderen Terminologie Bergsons in »Intr. à la mét.«.

aufzunehmen. Sie sind endlich fertige, gewordene Begriffe. Sie stellen sozusagen ein System von vornherein zugeschnittenen Kleidungsstücken (»vêtements de confection«), von fertigen Maßen dar, in die man die werdende Realität hineinzwängen will. Ein analytisches Verfahren fragt nicht, was das zu Erkennende an sich ist, sondern, ob es »dies«, oder »jenes« ist. Und dies »Dies« und »Jenes« sind von vornherein fertige Rahmen und noch dazu Rahmen, die auf den zu erkennenden Gegenstand gar nicht adäquat passen, die aus ihm ein vergestaltetes Symbol machen, ihn selbst aber de facto außer dem Bereiche des Erkannten lassen. Wenn die Realität überhaupt erkannt werden soll, muß man notwendig nicht von den Begriffen zu der Realität, sondern von der Realität zu den Begriffen gehen. Die Begriffe aber, falls sie überhaupt irgendeine Bedeutung in der Erkenntnis der Realität beanspruchen sollen, müssen von den statischen Begriffen des Intellektes radikal verschieden sein.

Das negative Resultat der bisherigen Betrachtungen lautet also: Die absolute, im Werden begriffene Realität ist durch eine streng intellektuelle Methode absolut nicht zu erkennen. Die Inadäquatheit, die Relativität mag bei verschiedenen Seinsarten verschieden sein, das wahre Sein, das Werden, bleibt unerreicht und es bleibt um so mehr außerhalb des vom Intellekte Erfaßten, je mehr es in der reinen Dauer begriffen ist und je höhere Spannung diese Dauer hat. Solange noch eine Spur der praktischen Interessiertheit beim Erkennen vorhanden ist, ist jedenfalls das, was wir gewöhnlich ein Faktum nennen, in Wirklichkeit kein Faktum. Zwischen uns und die Realität schiebt sich eine Schranke von mannigfachen Formen (Schemata des Handelns) ein und verdeckt uns die Realität in hohem Maße.

Daraus ergibt sich eine wichtige methodische Konsequenz: Um die Realität selbst – wie sie an sich ist – zu erkennen, ist es vor allem notwendig, sich von den handlungsmäßigen Gewohnheiten zu befreien und dadurch die Schemata des Handelns zu beseitigen. Es ist notwendig die Realität selbst sprechen zu lassen. Man muß den Standpunkt vor der Wendung zurückgewinnen, durch welche die reine Erfahrung (expérience) sich in unsere menschliche Erfahrung verwandelte. Diese Rückkehr zur reinen Erfahrung geschieht natürlich nicht mühelos, und es ist mit der Beseitigung der Schemata nur der erste Schritt in dieser Richtung getan, aber sie ist prinzipiell möglich. Und es ist eins der wichtigsten Ergebnisse der Untersuchung über den Intellekt, daß die Schranke, die im täglichen Leben zwischen uns und der Realität steht, und die z. B. Kant für absolut notwendig gehalten hat, überhaupt fortfallen kann. Am



Anfange der ganzen Arbeit stießen wir auf das bloße Faktum, daß eine Art der Realität — das Bewußtsein — ohne die Schemata erfahrbar ist. Dort wußten wir aber nicht, was die Schemata in Wahrheit sind, und darum auch nicht, weswegen sie überhaupt da sind, noch wie ihre Beseitigung möglich ist. Jetzt dagegen kennen wir sowohl ihre Natur wie ihren Entstehungsgrund und es ist jetzt auch voll verständlich, daß sie, weil sie zu handlungsmäßigen Gewohnheiten gehören, überall da fortfallen können, und — in der Form eines methodischen Postulats ausgedrückt — überall dort beseitigt werden müssen, wo es sich nicht mehr um praktische, sondern um reine Erkenntnis handelt. Worin nach diesem ersten Schritte der zweite positive, die uninteressierte, metaphysische Erkenntnis besteht, das zu zeigen bleibt dem Abschnitte über die Intuition vorbehalten. Hier sehen wir aber, daß dank der Theorie des Intellektes die negativen Bedingungen der Möglichkeit der Intuition erfüllt sind.

Die Theorie des Intellektes erlaubt andererseits den Wert der intellektuellen Erkenntnis zu bestimmen. Denn es ist nach der Durchführung dieser Theorie klar, in welchem Sinne die intellektuelle Erkenntnis in ihren zwei Arten: dem gemeinen Verstande (sens commun), der täglichen Erfahrung und der wissenschaftlichen Erkenntnis objektiv, bzw. nicht objektiv ist, und in welchen Sphären der Realität ihre Objektivität wächst, bzw. sich vermindert. Richtet sich der gemeine Verstand auf die Materie, so ist die gewonnene Erkenntnis material und formal auf die Handlung relativ. Material, weil eben die Bilder aus der Gesamtheit der Bilder ausgewählt werden, die für die Handlung von Interesse sind. Wird die Auswahl aus Handlungsrücksichten öfters vollzogen, so werden die entsprechenden Gegenstände gewohnheitsmäßig immer auf dieselbe Weise wahrgenommen (vorgestellt, gedacht), so daß die ausgewählten Bilder das wirklich aktuell Wahrgenommene verdecken und den Schein der Realität annehmen. Formal dagegen, weil die Gegenstände bei immer besserer Ausbildung der handlungsmäßigen Gewohnheiten immer mehr in die Schemata des Handelns gefaßt werden, bis sie die strenge Form einer distinkten räumlichen Mannigfaltigkeit erhalten. In beiden Fällen lassen sich die Umgestaltungen (die »Täuschungen des Intellektes«), eben weil sie auf eine bestimmte Struktur der Handlung zurückführbar sind, als relativ erkennen und bei einer auf die Objektivität hinzielenden Erkenntnis beseitigen. Dies geschieht tatsächlich in hohem Maße in der Wissenschaft (science). Da aber diese ein Werk des reinen Intellektes ist und sich somit aller seiner Kategorien bedient und bedienen muß, da sie zugleich — so sehr sie auch



vom unmittelbaren Interesse an der individuellen Handlung frei ist — am Ende doch nicht eine reine uninteressierte Erkenntnis ist, sondern ihr Ziel in der Beherrschung der toten Natur durch die Menschen hat[1]), so sind ihre Resultate auch nicht im vollen Sinne objektiv und absolut. Schon abgesehen davon, daß sie ihre Resultate hauptsächlich in mathematische Gesetze faßt, die immer ein Maß von Relativität in sich bergen, sofern die Größen etwas künstlich Gewähltes und Konventionelles sind, ist sie auch in dem Sinne nicht objektiv, daß sie eine Geometrisierung der Materie darstellt. Sie verfährt nach geschlossenen Systemen, welche es, absolut genommen, nicht gibt; da aber die Materie zu der Geometrie neigt, so kann dies Verfahren für die Zwecke der Wissenschaft als hinreichend betrachtet werden. Eine absolute Erkenntnis hätte das, was in der Wissenschaft zu radikal, zu geometrisch ist, zu beseitigen.[2]) Und tatsächlich geht die Entwicklung der Wissenschaft in dieser Richtung. Die wissenschaftliche Erkenntnis ist somit zwar nicht schlechthin objektiv und absolut, aber sie führt von irgendwelcher Seite zum Absoluten und nähert sich immer mehr seiner Erfassung. **Sie muß als eine approximative, aber nicht als eine relative Erkenntnis betrachtet werden.**[3]) Freilich betrifft dies die Wissenschaft als Ganzes und in ihren weitesten Zielen und letzten Tendenzen genommen. Tatsächlich haftet der Wissenschaft eine Relativität evtl. Konventionalität an, welche — wie Bergson sagt — »est de fait, . . . et non pas de droit«. Sollte nämlich eine wissenschaftliche Theorie definitiv sein, so müßte der Geist die Gesamtheit der Dinge auf einmal betrachten und alle ihre gegenseitigen Beziehungen feststellen können. Tatsächlich aber sind wir genötigt die Probleme **nacheinander** zu stellen und sie dadurch in provisorische Begriffe zu fassen. Die Lösung jedes Problems muß infolge-

1) Quel est l'objet essentiel de la science? C'est d'accroitre notre influence sur les choses. La science peut être spéculative dans sa forme, désintéressée dans ses fins immédiates: en d'autres termes, nous pouvons lui faire crédit aussi longtemps qu'elle voudra. Mais l'échéance a beau être reculée, il faut que nous soyons finalement payés de notre peine. C'est donc toujours, en somme, l'utilité pratique que la science visera. (Evol. Créatr. S. 356.)

2) Notre science, qui aspire à prendre la forme mathématique accentue plus qu'il ne faut la spatialité de la matière; ses schémas seront donc, en général, trop précis, et d'ailleurs toujours à refaire. (Evol. Créatr. S. 225.)

3) La connaissance que nous donnent de la matière notre perception, d'un côté, et la science, de l'autre, nous apparait comme approximative, sans doute, mais non pas comme relative. (l. c. S. 225.)

dessen durch Lösung der ihm folgenden Probleme verbessert evtl. modifiziert werden. In diesem Sinne ist die Wissenschaft auf die zufällige Ordnung, in der die Probleme behandelt werden, relativ. Prinzipiell aber gilt: »la science positive porte sur la réalité même, pourvu qu'elle ne sorte pas de son domaine propre, qui est la matière inerte«.[1]) In dem Momente dagegen, wo sie sich mit ihrem Apparate an das Bewußtsein und an das Leben heranwagt, verläßt sie die Stätte ihrer Arbeit, verliert um so mehr ihre Objektivität, je weiter sie sich von der Materie entfernt, und endet mit vollem Mißerfolg. Auf dem Gebiete des Bewußtseins und, ganz allgemein gesprochen, jeder im Werden begriffenen Realität, muß eine andere Art Erkenntnis einsetzen: die Intuition.

Wir sind an dem Punkt angelangt, in dem wir uns zur Intuition wenden können. Dieser Schritt ist übrigens durch verschiedene Momente schon vorbereitet: Wir haben — immer Bergsons Theorien darstellend – festgestellt, daß wir eine Erkenntnis der reinen Dauer haben und daß diese Erkenntnis nicht intellektuell im strengen Sinne sein kann. Wir haben gesehen, daß der Intellekt nicht die alleinige Richtung der Entwicklung, sondern nur eine bestimmte Art der Erkenntnis ist, daß aber in der Entwicklung eine andere Tendenz auffindbar ist: der Instinkt. Hier ist der entwicklungsgenetische Boden, auf dem die andere Art der Erkenntnis zu suchen ist. Wir haben endlich von der Intuition implizite schon öfters Gebrauch gemacht und dadurch eine umfangreichere Kenntnis von der Realität gewonnen. Es bleibt uns also jetzt noch übrig zur positiven Bestimmung der Intuition überzugehen und ihre Bedeutung für die Erkenntnis im allgemeinen und für die Philosophie evtl. Metaphysik im besonderen darzustellen.

## III. Abschnitt.

## DIE INTUITION.

### Einleitung.

Wie bei der Theorie des Intellektes, so werden wir auch bei dem Problem der Intuition zwei verschiedene Betrachtungsweisen unterscheiden: die psychologische[2]) (bzw. erkenntnistheoretische) und die entwicklungspsychologische (bzw. metaphysische). Die zweite er-

1) Evol. Créatr. S. 225f.

2) Es ist hier notwendig, speziell hervorzuheben, daß diese Psychologie von der wissenschaftlichen, objektivierenden Psychologie streng zu scheiden ist, da die letztere »analytisch« (im Bergsonschen Sinne des Wortes) verfährt und somit die wahre Realität – nach Bergson – nicht zu erfassen vermag.

gibt sich als ein Gegenstück zu der entwicklungspsychologischen Betrachtung des Intellektes und stellt in mancher Hinsicht eine tiefere Begründung und Ergänzung der ersten dar. Zugleich werden wir das Problem der Intuition nach seinen verschiedenen, im I. Abschnitt angedeuteten Seiten betrachten. Hier möchten wir noch von vornherein darauf aufmerksam machen, daß man bei der Frage nach der Intuition nicht etwa denken darf, es handle sich um Aufweisung eines überall gleichen Erkenntnisaktes. Diese Auffassung würde den tiefsten Tendenzen Bergsons widersprechen und nichts anderes sein, als ein Reflex der »natürlichen Metaphysik« des Intellektes in der Erkenntnistheorie. Unter »Intuition« versteht Bergson eine Mannigfaltigkeit von wesensverschiedenen Akten. Sie gehören freilich alle einer und derselben Art an, d. h. haben einen Grundstock von gemeinsamen »Momenten«. Aber diese Momente darf man für nichts anderes nehmen, als für Ansichten, die man von einer einfachen Realität aufgenommen hat und die wiederum zu einer Einheit verschmolzen im ganzen betrachtet werden müssen, wenn man die wirklich intuitiven Akte erfassen will. Ist dies aber geschehen, so sind zwei intuitive Akte voneinander innerlich verschieden.

Außerdem ist hier zu bemerken, daß man von der Intuition in einem weiteren und einem engeren Sinne sprechen kann. Im weiteren Sinne bedeutet die Intuition jede schlechthin unmittelbare Erkenntnis. In diesem Falle lassen sich zwei verschiedene Grundtypen unterscheiden, von denen der erste sich mit der Intuition im engeren Sinne im wesentlichen deckt, der zweite dagegen die Urquelle der unmittelbaren intellektuellen Erkenntnis bildet. Man kann hier auch von der Intuition des Lebens (evtl. des Bewußtseins) und der der Materie reden. Im engeren Sinne, der im wesentlichen durch die entwicklungstheoretische Betrachtung bestimmt ist, ist unter »Intuition« die Intuition des Lebens im Gegensatz zur intellektuellen Erkenntnis zu verstehen.[1])

An die beiden Betrachtungsweisen der Intuition werden sich noch einige methodologische Betrachtungen anschließen.

## I. Kapitel.

### Die psychologische Betrachtung der Intuition.

Wir sind auf der Suche nach einer absoluten Erkenntnis. Was zeichnet eine solche aus und wie unterscheidet sie sich von einer

1) Ich hebe dies speziell hervor, weil Bergson das Wort Intuition in beiden Bedeutungen verwendet (und gewiß nicht ohne Recht), ohne auf den Unterschied aufmerksam zu machen.



relativen Erkenntnis? Man kann sagen, eine absolute Erkenntnis sei eine solche, die das Absolute des Seins erfaßt, wogegen die andere nur bei dem Relativen verbleibt. Das Absolute ist dabei das, was die innere Eigenheit des Gegenstandes selbst ausmacht, ohne Rücksicht darauf, was ihm in bezug auf andere Gegenstände, oder auf das erkennende Subjekt zukommt. D. h. aber: Der wesentliche Unterschied zwischen einer absoluten — wenn eine solche überhaupt möglich ist — und einer relativen Erkenntnis liegt darin, daß während die letztere auf einem Herumtappen um den zu erkennenden Gegenstand, auf einem »Von-außen-her-betrachten« dieses Gegenstandes beruht, die erstere in einem Eindringen in den Gegenstand selbst — in sein »Inneres« — besteht. Die relative Erkenntnis ist somit von dem Standpunkt, von dem aus man den Gegenstand betrachtet, und von den Symbolen des Ausdrucks abhängig, bzw. auf sie relativ. Die absolute dagegen hängt von keinem Standpunkte ab, da sie eine Hineinversetzung in den Gegenstand selbst ist, und bedarf keinerlei Symbole, da sie das Original selbst hat. Zur Erläuterung: Man kann eine Bewegung eines Gegenstandes im Raume auf doppelte Weise erkennen. Man kann sie einmal von außen her betrachten und dabei, je nach seinem Standpunkte, als eine andere, ja sogar als Ruhe wahrnehmen und das Wahrgenommene auf verschiedene Weise ausdrücken, je nach den Symbolen, die man dazu benutzt. Die Bewegung scheint dann etwas durchaus Relatives zu sein. Man kann aber dieselbe Bewegung auch auf diese Weise erkennen, daß man sich in sie selbst hineinversetzt und mit dem sympathisiert, was das Bewegte in seiner Bewegung »empfindet«. Es ist dann unmöglich, dieselbe Bewegung als zwei verschiedene Wesenheiten zu nehmen: der Erkenntnisakt erfaßt die Realität selbst absolut, wie sie an sich ist. Daß eine absolute Erkenntnis das Eigenste des Gegenstandes erfaßt, eine relative aber nicht, das sieht man am deutlichsten bei der Erkenntnis einer Person. Man kann eine Kenntnis von einer Person aus den Erzählungen von ihren Charakterzügen, Erlebnissen, Handlungen usw. gewinnen. Solche Charakteristik kann man bis ins Unendliche fortsetzen und immer neue Einzelheiten hinzufügen, alles das aber wird uns das einfache Gefühl, den einfachen Eindruck (sentiment simple et indivisible) nicht ersetzen, wie wir ihn bekämen, wenn wir uns für einen Moment in die betreffende Person hineinversetzten und mit ihr zusammenfielen (coincider). In diesem Momente würden uns die einzelnen Erlebnisse, Handlungen, Verhaltungsweisen der Person wie aus einer Quelle hervorzusprudeln scheinen, die Person selbst würde uns mit einem Male in ihrer Ganz-

heit als etwas höchst Einfaches gegeben sein. Und wir würden erkennen, daß alle bisher aneinandergereihten Charakterzüge, Eigenschaften, Handlungen usw. uns der Person um keinen Schritt näher gebracht haben; ja, wir würden uns vielmehr von der Person entfernen, wollten wir uns jetzt auf diese Einzelheiten konzentrieren. Das ist nicht ohne Grund. Die Charakterzüge, von den man uns erzählt hat, sind nur Zeichen (signes) oder Ansichten (points de vue), mittels welcher man das zu Erkennende mehr oder weniger symbolisch darstellen kann. Sie sind nur Vergleiche mit anderen Personen oder Gegenständen und können uns keine andere Kenntnis verschaffen als die, die wir schon besitzen. Sie setzen uns außerhalb der Person selbst und belehren uns nur darüber, was sie mit anderen Personen Gemeinsames hat und was deswegen nicht ihr Eigenstes ist. Das, was ihr Wesen (essence) ausmacht, kann eben nur von innen her wahrgenommen werden (da die Person nach der Definition etwas Innerliches ist) und kann durch keine Symbole ausgedrückt werden (da sie incommensurabel mit jedem anderen Sein ist). Nur ein Zusammenfallen mit der Person kann uns das ihr Eigene geben: nur eine absolute Erkenntnis also, nach der Definition.

Daraus ergibt sich: Die absolute Erkenntnis ist in dem Sinne v o l l k o m m e n (parfait), daß das in ihr erfaßte Absolute eine Vollkommenheit ist, d. h. vollkommen das ist, was es ist. Eine Dichtung im Original ist etwas Vollkommenes allen noch so guten und noch so zahlreichen Übersetzungen gegenüber. Und nur das Erfassen des Originals kann uns eine vollkommene Erkenntnis von der Dichtung verschaffen. Die absolute Erkenntnis ist endlich ein e i n f a c h e r A k t, wogegen jede relative eine unendliche Reihe von Akten ist, die trotz ihrer Mannigfaltigkeit nie den Gegenstand selbst erreichen, sondern zum ewigen Herumtappen um ihn verurteilt sind. Denn nur ein einfaches, das Ganze auf einmal fassendes Sichhineinversetzen in den Gegenstand kann uns dessen einfache, schlechthin unteilbare Qualität geben. Jede Teilerfassung verschafft uns nur eine äußerliche Ansicht, nie aber die Realität selbst.

Die absolute Erkenntnis kann somit nicht eine »Analyse«, oder allgemeiner eine intellektuelle Erkenntnis sein. Wenn sie überhaupt möglich ist, so kann sie nur intuitiv sein. Oder anders gesagt: W e n n d i e I n t u i t i o n e i n e a b s o l u t e E r k e n n t n i s s e i n s o l l, s o m u ß s i e e i n e A r t S y m p a t h i e, e i n » S i c h - h i n e i n v e r s e t z e n - i n « u n d e i n » Z u s a m m e n f a l l e n - m i t « d e m G e g e n s t a n d e s e i n. Und in der Tat: Die Erkenntnisart, die wir untersuchen wollten, und Intuition nannten, war die Er-



kenntnis des eigenen Bewußtseins in der reinen Dauer. Und es ist ein Grundmerkmal dieser Erkenntnis, daß wir in ihr mit unserem Ich zusammenfallen und in diesem Zusammenfallen die eigene Natur unseres Ich erfassen. Die Intuition also, als Erkenntnis des eigenen Bewußtseins in der reinen Dauer, ist eine absolute Erkenntnis. Ob und wie die Intuition andere Seinsbereiche zu ihren Erkenntnisgegenständen hat, werden wir bald sehen. Zunächst ist aber die Intuition noch näher zu bestimmen. Denn man könnte bei der jetzigen Bestimmung der Intuition im gewissen Sinne mit Recht fragen: Ist die Intuition ein Zusammenfallen mit dem Gegenstande der Erkenntnis, kann dann nicht ebenso gut die reflexive Erfassung des eigenen Bewußtseins unter dem statischen Aspekte »Intuition« genannt werden? Bleiben wir nicht auch in diesem Falle »innerhalb« unseres Bewußtseins, sympathisieren wir da nicht mit uns selbst? – Schon der Hinweis darauf, daß der statische Aspekt nur eine Illusion ist, wird genügen, die Irrtümlichkeit dieser Frage zu zeigen. Wir erfassen bei dem statischen Aspekte nicht unser eigenstes inneres Wesen, sondern nur leblose, deformierte Ansichten (Symbole). Aber diese falsche Frage erlaubt uns zugleich eine neue Bestimmtheit der Intuition aufzuzeigen: *Die Intuition ist eine im spezifischen Sinne unmittelbare (immédiate) und uninteressierte Erkenntnis*, und scheidet sich als solche von jederlei praktischen, scheinbar unmittelbaren Erkenntnis. Besteht die Intuition in einem Zusammenfallen mit der eigenen Natur des Gegenstandes, und ist dann diese Natur als etwas schlechthin Einfaches gegeben, soll überhaupt von einer Erfassung des Eigenen des Gegenstandes die Rede sein, so muß jede Rücksicht auf irgendwelches Interesse des Erkennenden fortfallen. Es muß hier auf die »Scheidung« (discernement) zwischen dem, was für die Interessen des Erkennenden wichtig und was dafür indifferent ist, verzichtet werden. Wir haben speziell bei der Untersuchung der Wahrnehmung gesehen, daß in ihr aus einer selbst nicht erfaßten Gesamtheit manche Teile herausgehoben und zu einem scharf abgegrenzten Kern verdichtet werden. Ohne zunächst zu untersuchen, ob und in welchem Sinne bei der Erkenntnis der äußeren Welt eine Intuition möglich ist, stellen wir nach der früheren Bestimmung der Intuition fest: soll man überhaupt zu einer Intuition gelangen, so muß zuerst jener »Kern« in die Gesamtheit des Zuerkennenden reinkarniert werden. Das ist schon nach der Theorie des Intellektes insofern möglich, als die Kernbildung eine durch Handlungsnotwendigkeiten entstandene Gewohnheit ist. Ähnlich verhält es sich mit der Erkenntnis des



eigenen Bewußtseins. Auch der statische Aspekt des Bewußtseins bildet in gewissem Sinne ein System von Kernen. Die Kerne sind hier die statisch genommenen »Zustände«, die, ebenso aus praktischen Erfordernissen entstanden, sich von der lebendig fließenden Gesamtheit abheben, wobei die letztere als das schlechthin qualitätslose Ich aufgefaßt wird. Soll die Erkenntnis des Bewußtseins absolut sein, so müssen die praktischen Rücksichten beseitigt und somit die starren Zustände wiederum in den lebendigen Strom des Bewußtseins zurückversetzt werden. D. h.: die Intuition als reine (uninteressierte) Erkenntnis ist eine Rückkehr zu der ursprünglichen Gesamtheit der Gegebenheiten.

Damit bestimmt sich zugleich näher, was die Unmittelbarkeit der Intuition bedeutet. Man kann unter der unmittelbaren Gegebenheit verschiedenes verstehen — wie es E. Le Roy in seinem Buche über die Bergsonsche Philosophie richtig hervorhebt.[1]) In der Bildung der konkreten Wahrnehmung verschmelzen sich die unter dem Gesichtspunkte des momentanen Interesses ausgewählten Erinnerungsbilder mit den Gegebenheiten der reinen Wahrnehmung dermaßen, daß das Ganze, im spezifischen Sinne gar nicht unmittelbar Gegebene, unmittelbar gegeben zu sein scheint. Und dies desto mehr, je tiefer und ausschließlicher man sich dem Handeln hingibt. Es ist jedenfalls das in dieser Einstellung primär und im laxen Sinne unmittelbar Gegebene. Dasselbe gilt für den statischen Aspekt des Bewußtseins. Die starren exteriorisierten »Zustände« verdecken hier den wirklichen Fluß des Bewußtseins oft so sehr, daß das wirklich unmittelbar Gegebene sich fast »hinter« ihnen verbirgt und nur mittelbar gegeben zu sein scheint. Die Illusion wird in diesem Falle fast zur Realität. Um zur Intuition, zum wirklich unmittelbaren Zusammenfallen mit dem Erkenntnisgegenstande zu gelangen, muß man die Fessel der Illusion brechen. Ist aber die Intuition ein Erfassen des Gegenstandes von innen her, so geschieht das von selbst; denn die Illusion ist nur möglich, weil man außerhalb des Gegenstandes verbleibt, und von außen her von ihm Aufnahmen macht. Dies ist auch der Fall beim statischen Aspekt des Bewußtseins. Eben weil wir die »Zustände« von außen her betrachten, weil wir, so sehr die Zustände unsere sind, »in« ihnen nicht leben, mit ihnen nicht eins sind, weil wir sie aus dem lebendigen Strom hinausgesetzt haben, und sie objektivieren,

1) Vgl. E. Le Roy, La philosophie nouvelle, H. Bergson, Paris, Alcan 1912, S. 129 bis 140.



sie, die doch ihrer Natur nach schlechthin subjektiv sind, — gelingt der Schein des statischen Aspektes. Vertiefen wir uns in uns selbst, sind wir mit uns absolut eins, fassen wir uns wirklich von innen her, so verschwindet der statische Aspekt von selbst, und wir haben die unmittelbaren Gegebenheiten des eigenen Bewußtseins. Wie in diesem Spezialfalle, so verschwinden in jedem Falle, wo die Intuition überhaupt möglich ist, die Illusionen, die aus der praktischen Erkenntnis entspringen, sobald man sich in den Gegenstand hineinversetzt. Um dies hier etwas genauer zu erörtern:

Die Intuition, wenn sie überhaupt eine absolute Erkenntnis sein soll, muß vor allem eine Überwindung des homogenen Raumes sein. Der homogene Raum ist in seiner Unterschiebung unter die Materie eine handlungsrelative Illusion. Er ist keine unmittelbare Gegebenheit in dem hier vertretenen Sinne. Er ist eine Schranke zwischen uns und der Realität, die uns den Zutritt zu der Realität verwehrt. Nur das Verharren bei dieser Illusion macht so etwas, wie ein intuitives Sichhineinversetzen in den Gegenstand scheinbar unmöglich. Aber diese Schranke fällt, sobald eine Intuition vollzogen wird. Natürlich soll die Überwindung des Raumes nicht besagen, daß man etwa in der Intuition die in sich ausgedehnten Gegenstände als nicht ausgedehnte gegeben hätte. Sondern im Zusammenfallen mit dem betreffenden Gegenstande gewinnt man an Stelle des homogenen Raumes die ursprüngliche konkrete Ausdehnung.[1]) Zugleich damit läßt die Intuition die Schranken des Bastardbegriffes des Raumes: der homogenen Zeit fallen. Ja, sie ist, wie sich das von da aus aufs neue ergibt, die Erkenntnis der reinen Dauer par excellence.

Aber auch alle anderen intellektuellen Formen werden durch die Intuition beseitigt. Es wäre gewiß absurd, eine Intuition von den »Dingen«, als den Produkten der praktischen Zerstückung der Materie, oder eine Intuition von den starren Zuständen des statischen Aspektes des Bewußtseins haben zu wollen. Wer von da aus die Unmöglichkeit einer intuitiven Erkenntnis beweisen wollte, würde nur eine Selbstverständlichkeit behaupten, daß das, was nie wirklich unmittelbar gegeben sein kann, eben dies nicht sein kann. Er würde aber dadurch kein Argument gegen die intuitive Erkenntnis gewinnen. »Dinge« gibt es für die Intuition nicht. Sie sind nur aus einer Ge-

1) Vgl. oben die Betrachtungen über »étendue concréte«. Es ist zu bemerken, daß hier von der Intuition im w e i t e r e n Sinne gesprochen wird. Die in obigen Sätzen implizite enthaltene Beziehung der Intuition zur reinen Wahrnehmung werden wir sogleich näher besprechen.



samtmasse herausgeschnittene, handlungsrelative Kerne. Ist die Intuition als reine Erkenntns die Rückkehr zur ursprünglichen Gesamtheit der Gegebenheiten, so gibt es für sie nur eine qualitativ heterogene Kontinuität, ein verschmolzenes Ganzes, das wohl seine innere qualitative Bestimmtheit hat, das aber keine distinkten Teile, keine Dinge, Atome usw. enthält. Aber auch diese qualitative Bestimmtheit ist nicht in dem Sinne der (im vorigen Abschnitt besprochenen) »Qualitäten«, »Formen« usw. zu verstehen. Diese sind nur momentane von außen her aufgenommene Ansichten von der Realität. Auch sie existieren für die Intuition nicht, und zwar darum nicht, weil die Intuition ein Zusammenfallen mit dem Gegenstande selbst ist. »Die Qualitäten«, und speziell die »sinnlichen Qualitäten« ergeben sich unter der Mitwirkung der Handlungsnotwendigkeiten aus der Verschiedenheit der beiden Rhythmen der Dauer des erkennenden Subjektes einerseits, des zu erkennenden Gegenstandes andererseits. Sie entstehen dadurch, daß der Erkennende bei der Betrachtung des Gegenstandes in seinem Dauer-Rhythmus verbleibt, und den Gegenstand von außen her betrachtet. Versetzt man sich in den Gegenstand selbst, nimmt man seinen inneren Rhythmus an, so fällt eo ipso sogar die Möglichkeit solcher statischer Momentaufnahmen, wie es die Qualitäten, Dinge, Wesenheiten und alle intellektuellen Formen sind. Das besagt aber: Die Intuition ist der Erkenntnisakt des Werdens (und somit jeglicher Veränderung) in seiner ursprünglichen verschmolzenen und unendlichen Mannigfaltigkeit. Sie leistet das, was der Intellekt vergeblich zu erreichen sucht. Der Intellekt bleibt immer außerhalb des Werdens, konstruiert die Idee des Werdens überhaupt, erreicht aber bloß das Gewordene. Gewiß, er wird bei seinen handlungsrelativen Zwecken vollständig im Recht bleiben. Aber auch nur in diesen Grenzen. Die Intuition ist dagegen die uninteressierte, absolute Erkenntnis. Sie versetzt sich in das Werden selbst und entschleiert die mannigfachen Illusionen des Intellektes und so auch die Idee des Werdens überhaupt. Die unmittelbare Gegebenheit des Werdens ist ein unbegrenzter, innerlich mannigfach rhythmisierter und mannigfach qualitativ bestimmter, zu einer Einheit verschmolzener, kontinuierlicher Fluß.

Um ein solches Erfassen des Werdens erreichen zu können, muß man sich in es hinein versetzen. Das ist früher schon einmal gesagt worden und es brauchte hier nicht nochmals wiederholt zu werden, wenn wir im Anschluß daran nicht noch einige wesentliche Züge der Intuition hervorheben könnten. In einen Strom sich hinein versetzen



heißt nicht, sich dem Strome entgegensetzen[1]), sondern mit ihm mitfließen. Oder es besagt: nicht nach rückwärts schauen, sondern dem Fluß sich hingebend, die Vorwärtsrichtung im Momente ihres Werdens »empfinden«; oder — wenn man will — es heißt nach vorwärts schauen, bloß daß diese Ausdrucksweise den Gedanken einer Art Prophezeiung des Zukünftigen, des auch im statu nascendi nicht Vorhandenen nahelegt, was hier im Hinblick auf die Natur der Dauer ein Widersinn ist. Es handelt sich nur um ein intuitives Erraten der Bewegungsrichtung und ihres Rhythmus aus der im aktuellen Moment werdenden Tendenz auf diese Richtung.

Das Bild des Sichhineinversetzen in den Strom des Werdens verhilft uns dazu, auch in anderer Richtung die Intuition zu bestimmen. Es gilt hier die schon erwähnte Meinung zu zerstören, als ob die Intuition ein überall gleicher Akt wäre, der nur verschiedene Gegenstände trifft. Ein Sichhineinversetzen in ein ewig werdendes, sich veränderndes und im Werden immer Neues — noch mehr ein Zusammenfallen, ein Einswerden mit diesem schließt eine solche Gleichheit aus. Und dies im doppelten Sinne, — wenn man uns erlaubt eine Doppelheit von etwas, das in der einfachen Natur des Werdens gründet, zu statuieren:[2]) 1. Das fließende Werden ist unendlich mannigfaltig in bezug auf seine qualitative innere Bestimmtheit. (Es wurde früher auf die qualitative, evolutive und extensive Heterogenität des Werdens hingewiesen. Es sei uns erlaubt alle diese Heterogenitäten als »qualitative« zu bezeichnen.) Eine Intuition, die einen Übergang vom Grünen ins Blaue erfaßt[3]), und in dieser Erfassung sozusagen aufgeht, indem sie mit dem Erfaßten zusammenfällt, muß, wenn man so sagen darf, qualitativ von einer Intuition verschieden sein, die sich in eine evolutive Verwandlung vertieft. 2. Das fließende Werden des Seins ist in bezug auf verschiedene

1) D. h. in diesem Falle nicht »außerhalb des Stromes bleiben«, was selbstverständlich sein würde, sondern innerhalb des Stromes verbleiben, sich in entgegengesetzter Richtung bewegen zu wollen, evtl. sich dem Strome entgegenstemmen.

2) Man darf nicht vergessen, daß die hier benutzte Sprache die Sprache des Intellektes ist und somit alle seine Kategorien in sich birgt. Es ist also prinzipiell unmöglich, mittels ihrer eine adäquate Ausdrucksweise zu geben und zu fordern. Vergleiche dazu die Betrachtungen über die Ausdrucksmöglichkeit der intuitiven Erkenntnis und über die Methode.

3) Zu der Frage, ob man bei der intuitiven Erkenntnis von intuitiv erfaßten »Farben« sprechen kann, vergleiche unsere späteren kritischen Betrachtungen, die zu einer durchgreifenden Änderung der Auffassung der Intuition (auch dann, wenn man die etwas mythologische Theorie der sinnlichen Qualität Bergsons beibehält) nötigen.

Rhythmen des Fließens (auf die Spannung der Dauer) mannigfach innerlich bestimmt.[1]) Soll man in der intuitiven Erkenntnis die eigene Spannung der Dauer der zu erkennenden Realität erfassen, und kann diese Erfassung nur durch ein Zusammenfallen mit ihr geschehen, so muß der intuitive Akt — wenn er überhaupt möglich ist — die betreffende Spannung selbst annehmen. Durch diese Verschiedenheit der Spannung sind die intuitiven Akte in einer zweiten Hinsicht innerlich verschieden. Eine Intuition, die die höchsten, evtl. tiefsten Tendenzen des Lebens erfaßt, muß eine Steigerung der Spannung erfahren, die über jede Höchstspannung des individuellen Geistes hinausgeht. Soll dagegen eine Realität erfaßt werden, deren Spannung geringer ist als die des erkennenden Geistes, so besteht der erste Schritt zur intuitiven Erkenntnis dieser Realität darin, daß die eigene Spannung des erkennenden Subjektes so weit herabgesetzt werden muß, bis man sich der Spannung der betreffenden Realität wenigstens annähert, und dadurch ihr Eigenstes sozusagen in statu nascendi errät. Will man die verschiedenen Spannungen unter dem Bilde verschiedener Geschwindigkeiten eines fließenden Stromes darstellen, so kann man sagen: Hat der in dem gesamten Fluß des Werdens begriffene Geist, seiner Eigenart gemäß, etwa eine größere Geschwindigkeit als die Geschwindigkeit der intuitiv zu erkennenden Realität, so darf er nicht mit seiner eigenen Geschwindigkeit weiterfließen, sondern muß diese verlangsamen. Er darf im Fließen nicht mehr nach vorwärts, sondern auf bestimmte Weise nach rückwärts schauen. Oder nehmen wir ein anderes Bild: Die Intuition bildet ein farbiges Kontinuum von Akten, die nach der Größe der Dauerspannung geordnet sind. Dieses Kontinuum hat, den verschiedenen Typen der Erkenntnissubjekte entsprechend, immer einen ausgezeichneten Punkt, der die eigene Spannung des betreffenden Subjektes verbildlicht, und von welchem aus man sich nach zwei entgegengesetzten Richtungen bewegen kann: vorwärts in der Richtung auf immer höhere Spannungen (bzw. Intuitionen) und rückwärts in der Richtung auf immer mehr entspannte Intuitionen. Es ist aber nur ein Bild, das — wie jedes Bild — nur in gewissen Grenzen das Gemeinte zu veranschaulichen vermag. In Wahrheit gibt es kein Kontinuum, keinen ausgezeichneten Punkt, kein Rückwärts und Vorwärts. Es gibt nur ein mannigfach innerlich bestimmtes Werden und ein mit dem Fließen aufs innigste verschmolzenes Schauen, das je nach der

1) Es ist hier speziell hervorzuheben, daß das erste mit dem zweiten auf das innigste verbunden ist, so daß das nur zwei verschiedene »points de vue« von einer einfachen Realität sind.



Struktur des Geschauten seine Natur wesentlich ändert. Nur die Intuition vermag adäquat zu geben, was hier gemeint ist. Aber mit Benutzung unseres Bildes können wir zwischen zwei verschiedenen Grundarten menschlicher Intuitionen scheiden: die Intuition des Bewußtseins und des Lebens und die Intuition der Materie. Die Intuition — im weiteren Sinne — umspannt auf diese Weise das All der Realität. Und da sie eine absolute Erkenntnis ist, so ist sie die metaphysische Erkenntnis von jedem realen Sein.[1])

Durch die letzte Betrachtung ist der zunächst plausibel scheinende Einwand des Solipsismus beseitigt. Denn man kann sich in der Intuition in verschieden rhythmisierte Strömungen der Realität hineinversetzen und in diesem Sich-hinein-versetzen eine absolute Erkenntnis gewinnen. Andererseits besteht der wesentliche Unterschied zwischen den Grundarten der Realität (Bewußtsein — Materie) in dem Unterschiede der Dauer-Spannung. Man kann also die Materie im Prinzip ebenso unmittelbar und absolut erkennen, wie das Bewußtsein. Dies wird noch deutlicher hervortreten, wenn wir hier die äußere reine Wahrnehmung in Erwägung ziehen und untersuchen, in welcher Beziehung sie zu der Intuition (im weiteren Sinne) steht. Dadurch wird zugleich die Theorie der reinen Wahrnehmung vervollständigt.

Eines der wichtigsten Ergebnisse der früheren Erörterungen über die reine, momentane Wahrnehmung war es, daß sie sich zur Materie wie ein Teil zum Ganzen verhält. D. h. daß das in ihr Gegebene nichts anderes als ein Ausschnitt aus der Materie selbst ist. Das Bewußtsein besteht hier — nach Bergson — in der Auswahl von bestimmten Teilen der Materie. Oder besser gesagt: das auf praktische Notwendigkeiten zurückführbare Auswählen (discernement) von bestimmten Teilen der Materie bringt etwas hervor, was als ein Teil der Materie Materie, als ein abgehobener Teil der Materie Bewußtsein ist. Dies Etwas ist Bewußtsein und Materie zugleich, und dies Etwas ist »reine Wahrnehmung«, d. h. Erkenntnis von der Materie. Was heißt das anders, als daß diese

1) Es ist hier zu bemerken, daß man die Intuition in noch weiterem Sinne nehmen kann, in dem sie sich nach dem Bereiche ihrer Erkenntnisgegenstände, nicht aber nach der Auffassung ihrer Natur, mit dem decken würde, was E. Husserl einen originär gebenden Akt nennt. So spricht Bergson etliche Male über »intuition de l'espace«, wodurch, da die Logik auf dem Wege zum reinen Raume sich — nach Bergson — befindet, auch in der logischen Sphäre von Intuition gesprochen werden darf. Es ist die Intuition im weitesten Sinne, von welcher die Intuition als ein Akt der Realitätserfassung, und a fortiori die Intuition als die Erkenntnis des Lebens zu unterscheiden ist.

Erkenntnis im Prinzip in einem Zusammenfallen des erkennenden Subjektes mit der Materie besteht, also in diesem Sinne intuitiv ist? Soll die reine Wahrnehmung Intuition von der Materie sein, so darf sie vor allem nicht mehr eine Auswahl aus der Gesamtheit der Bilder bleiben, sondern muß in diese Gesamtheit reinkarniert werden und muß außerdem »momentan« werden. Und »momentan« bedeutet hier das Zusammenfallen mit dem Rhythmus der Dauer der Materie. Tatsächlich leben wir in einem viel rascheren Rhythmus der Dauer und das Herabsinken zu der Dauer der Materie geschieht in der Wahrnehmung auf die Weise, daß wir in unserem Rhythmus verbleibend zurückschauen, d. h. eine Epoche des materiellen Geschehens kontrahieren. Um zu der absolut reinen »intuition externe« zu gelangen, muß man diese Kontraktion lösen. Die konkrete Wahrnehmung ist also eine durch Handlungsnotwendigkeiten verursachte Umbildung der intuitiven äußeren Erkenntnis. Im Prinzip also könnten wir eine intuitive Erkenntnis von der Materie erreichen. Faktisch aber sind wir weit davon entfernt eine vollständige Intuition von der Materie zu haben. Denn dazu wäre eine völlige Abspannung unserer Dauer notwendig, was faktisch nicht ausführbar ist. Wir erlangen nur innerhalb kurzer Augenblicke flüchtige Intuitionen, die uns infinitesimal kleine Bruchteile des materiellen Seins geben. Aus diesen Differenzialen gilt es in einer neuen Anstrengung den ganzen Lauf der Kurve des materiellen Seins zu erraten (deviner). Es gilt zu integrieren. Und erst in dieser Integration vollzieht sich die letzte, vollständige Erkenntnis, die letzte und höchste Aufgabe der Philosophie.

Das eben Gesagte gilt übrigens nicht nur in bezug auf die absolute Erkenntnis der Materie, sondern in bezug auf jede Erkenntnis eines Seins, das andere Spannung, als die unsere, hat. Die Aufgabe ist überall dieselbe: dieser Spannung sich selbst zu unterwerfen und in der Unterwerfung ihren Rhythmus, sowie die qualitative Eigenart des betr. Sein zu erraten. Und den Ausgangspunkt bildet überall unsere Dauer in ihren verschiedenen Spannungen. Analog wie man sich bei einer innerlichen Sympathie mit der Orangefarbe zwischen Rot und Gelb gestellt fühlen würde und sogar das ganze Farbenkontinuum oberhalb bzw. unterhalb der Farbe erraten könnte, in das sich auf natürliche Weise die Kontinuität, die vom Roten zum Gelben führt, verbreitert, »ainsi l'intuition de notre durée . . . nous met en contact avec toute une continuité de durées que nous devons essayer de suivre soit vers le bas, soit vers le haut: dans les deux cas nous pouvons nous dilater indéfiniment par



un effort de plus en plus violent, dans les deux cas nous nous transcendons nous-même. Dans le premier, nous marchons à une durée de plus en plus éparpillée, dont les palpitations plus rapides que les nôtres, divisant notre sensation simple, en diluent la qualité en quantité: à la limite serait le pur homogène, la pure *répétition* par laquelle, nous définirons la matérialité. En marchant dans l'autre sens, nous allons à une durée qui se tend, se resserre, s'intensifie de plus en plus: à la limite serait l'éternité.« »Entre ces deux limites extrêmes l'intuition se meut, et ce mouvement est la métayhpsique même.« [1])

Die Möglichkeit der faktischen Erreichung der intuitiven äußeren Erkenntnis beweist übrigens das Vorhandensein der künstlerischen Intuition. Wir wollen das an einem Punkt klarmachen und dabei noch einen wesentlichen Zug der Intuition aufweisen, der übrigens in den bisherigen Ausführungen implicite enthalten ist: Es wurde früher von der »Typenhaftigkeit« der Wahrnehmung gesprochen, welche desto mehr zur Ausprägung gelangt, je mehr die Wahrnehmung handlungsmäßig bezogen ist. Der Künstler ist aber kein »Mann der Tat«, er ist ein »Träumer«. Dort, wo er eben Künstler ist, hat er gar keine praktischen Interessen. Dank dieser ihm natürlichen Einstellung sieht er die Welt auf eine ganz andere Weise, als der praktische Mensch. Es vollzieht sich bei ihm die Beseitigung aller praktischer Schemata und die Rückkehr zur Gesamtheit der Gegebenheiten. Der Dichter sieht *mehr* als andere Menschen. Er zeigt uns Dinge, die wir scheinbar auch gesehen haben, und die wir doch nie wirklich gesehen haben. Dadurch wird er zum Weltentdecker, dadurch auch zum »Weltverschönerer«, mit einem Wort: zum Künstler. Unter anderem werden bei ihm die – wie Bergson sagt – »Etiquettes« beseitigt, die wir im praktischen Leben den Dingen gleichsam ankleben, und die uns nach und nach die Dinge selbst zu sein scheinen. Er sieht die Realität nicht unter dem Aspekte des Allgemeinen, sondern unter dem des Individuellen. Er sieht die Dinge, so wie sie in sich sind. Er hat »Intuitionen«. D. h. aber, um zu der Intuition überhaupt zurückzukehren, die *Intuition erfaßt die Realität in ihrer Individualität. Sie ist der Erfassungsakt des Individuellen.*[2]) Als solche ist sie (jetzt im *engeren* Sinne genommen) die Erkenntnis des Ich, evtl. der Person.

---

1) Intr. à la mét. Rev. de mét. et de mor. 1903. S. 25.

2) In dem früher bei der Betrachtung der Typenhaftigkeit der Wahrnehmung bestimmten Sinne.

In bezug auf das letztere und im Zusammenhang mit der Rolle der Dauerspannung bei der Intuition ist noch der letzte fehlende Punkt zu besprechen: die Beziehung der Intuition zum freien Willen. Wie die ausführlichen Untersuchungen Bergsons im Essai[1]) zeigen, ist ein Willensakt dann völlig frei zu nennen, wenn er aus dem tiefsten Wesen der Person (moi fondamental) und nicht aus äußeren Motiven hervorgeht. Ein individuelles in einer Gemeinschaft lebendes Ich, das dauert und in der Dauer einem beständigen Werden unterworfen ist, nimmt in sich im Laufe des Lebens, infolge der Erziehung oder sonstiger Lebensumstände eine Menge von Ansichten, Überzeugungen, Gewohnheiten auf. Jedoch nur manche von ihnen gehen in die lebendige Kontinuität seiner Erlebnisse ein und verschmelzen sich mit ihr zu einer innigen Einheit, so daß ihre Gesamtheit, mit der inneren Natur des Ich vereint, sein momentanes, immer sich veränderndes Wesen ausmacht. Die anderen dagegen tauchen in dem fließenden Strom des Bewußtseins nicht unter, sondern — wie Bergson sagt — schwimmen wie tote, welke Blätter auf der Oberfläche des Bewußtseinsstromes und bleiben für das tiefe Ich immer etwas Fremdes und Äußeres. Sie werden mit anderen Worten immer unter dem statischen Aspekte als etwas untereinander und zugleich damit auch vom Ich Abgesondertes vorgestellt. Der wirklich freie Akt geht nur aus der verschmolzenen Masse der Ichtiefe hervor. Das setzt aber ein Sich-selbst-haben im Momente des Aktes voraus, fordert also eine Konzentration der ganzen Person zu einem einzigen Akte, zu einer Spitze, die sich durch seine Struktur auf bestimmte Weise in die Zukunft bohrt, dadurch etwas vollständig Neues (die freie Tat) schafft und andererseits auch das betreffende Ich bis in die Tiefen umgestaltet. Diese Konzentration des ganzen Ich zu einem Erlebnisse, in dem sich die ganze Person spiegelt, also mit anderen Worten das innige Zusammenfallen der Person mit ihrer eigenen tiefsten Natur vollzieht sich in einer Steigerung der Spannung des Bewußtseins. Da aber andererseits die Intuition ein Zusammenfallen des Erkennenden mit dem Erkannten und eine Unterwerfung unter den Rhythmus der betr. Realität ist, so verbindet sich mit dem Vollzug des freien Aktes die Intuition von der eigenen Natur der Person. Der freie Akt und die Intuition machen ein so einfaches Ganze aus, daß sie eigentlich ein und dasselbe sind, nur von verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet.

Die Momente der höchsten Steigerung der Spannung sind aber sehr selten und momentan. Die Intuitionen (hier im engeren Sinne

1) Essai III. Kap.



des Wortes) sind wie augenblickliche Erhellungen flüchtig und kaum zu erhaschen. Bald fällt die Spannung ab, unser Leben verwandelt sich in ein passives Hinrollen und unterliegt einer gewohnheitsmäßigen Mechanisierung, die innige Einheit unseres Ich mit sich selbst hört im gewissen Sinne auf, wir leben außerhalb unseres inneren Wesens und betrachten es von außen her unter dem statischen Aspekte. Die ursprüngliche, einfache Intuition setzt sich um in unendliche Mannigfaltigkeit von distinkten Ansichten, aus denen wir vergeblich diese Einheit zu restituieren versuchen. Die intellektuelle Einstellung ist die vorherrschende.

Diese Verwandlung der intuitiven Erkenntnis in die intellektuelle hat ihre Vorzüge und ihre Nachteile. Der ungeheure, mit keinem intellektuellen Mittel auszugleichende Nachteil besteht in dem Verlust des Originals und dem Verhängnis, sich unter Symbolen bewegen zu müssen, die nie dem Original äquivalent sein können. Da aber dieser Übergang ein Übergang von der intuitiven zur intellektuellen und andererseits ein solcher von der intuitiven zur intellektuellen Erkenntnis ist, so hat er doch auch Vorzüge. In bezug auf das erstere erlaubt er die intellektuellen Formen eben als solche, nicht aber als Bestandteile der Realität (wie das von dem Standpunkte des Intellektes allein sein würde) zu fassen. In bezug auf das zweite aber ermöglicht er eine von dem Standpunkte der menschlichen Erkenntnis klare und distinkte Erkenntnis.

Mit diesem Verhältnisse der Intuition zum Intellekte treten wir in zwei Gruppen von Fragen ein, die noch zu beantworten sind. Es sind erstens Probleme der philosophischen Methode und zweitens Fragen, deren Beantwortung verständlich machen wird, warum die Intuitionen (im engeren Sinne) de facto immer flüchtig und momentan sind und warum sie allein das, was man klare und distinkte Erkenntnis nennt, nicht zu leisten vermögen. Die letzteren Fragen hat Bergson durch seine Entwicklungstheorie der Intuition zu beantworten versucht.[1]) Da wir erst durch Darstellung dieser Theorie die Bergsonsche Stellung in der schöpferischen Entwicklung erreichen werden, welche die intuitive philosophische Methode auf bestimmte

1) Natürlich waren diese Probleme für Bergson nicht die leitenden. Die entwicklungsgenetische Auffassung der Intuition hat sich Bergson wahrscheinlich im Zusammenhang mit sonstigen Problemen der Entwicklung und der entwicklungsgenetischen Erkenntnistheorie von selbst ergeben. Rein sachlich gesprochen besteht aber das Problem, weswegen die Intuition immer flüchtig und unklar ist, und dies Problem wird durch die entwicklungsgenetische Auffassung der Intuition gelöst.



Weise beeinflußt, wollen wir uns zunächst mit der zweiten Gruppe von Fragen beschäftigen. Diese Betrachtung wird zugleich ermöglichen, die Natur der Intuition, im engeren Sinne des Wortes, herauszustellen und sie von jeder anderen Art von Intuition zu trennen.

## II. Kapitel.

## Die entwicklungstheoretische Betrachtung der Intuition. Die Methode.

Der ausgebildete Intellekt ist — wie wir uns erinnern — die Entwicklung einer der Tendenzen, die in der gesamten Entwicklung des Lebens in unserer Welt vorhanden sind. Die zweite Grundtendenz kulminiert in dem Instinkte. Als Tendenzen treten sie in der Wirklichkeit nie in absoluter Reinheit auf, so daß es kein lebendiges Wesen gibt, das rein intellektuell, evtl. rein instinktiv wäre. Die Menschen stellen in ihrem, im Prinzip zu der Selbstbefreiung fähigen Intellekte den Kulminationspunkt der Entwicklung der intellektuellen Tendenz dar. Unser Bewußtsein ist also vor allem intellektuelles Bewußtsein. Und so scheint ihm nur das, was in ihm intellektueller Natur ist, im spezifischen Sinne klar und deutlich zu sein. Wie bei jedem Lebewesen, so sind aber auch bei uns Spuren der anderen Tendenz: des Instinktes, sozusagen als ein nebliger Ring vorhanden, der die kondensierte, klar leuchtende Masse des Intellektes umgibt. Erinnert man sich hier, daß die Intuitionen immer flüchtig und in gewissem Sinne unklar sind, so liegt die Frage nahe, ob die Intuition nicht instinktiver Natur ist. Ist es so, dann wird sich einerseits die Natur der Intuition (im echten, engeren Sinne) näher bestimmen und ihre Grundverschiedenheit vom Intellekte besser hervortreten. Andererseits wird es möglich sein, den Grund der Flüchtigkeit und Unklarheit der Intuition aufzufinden.

Um dies zu entscheiden, muß man einiges über den Instinkt ergänzen. Im wesentlichen handelt es sich um zwei Punkte: 1. Der Instinkt ist seiner wesentlichen Tendenz nach auf das Leben selbst eingestellt. 2. Der Instinkt ist eine Art Sympathie. Das erste hängt wesentlich damit zusammen, daß der Instinkt — wie schon gesagt wurde — eine Fähigkeit zur Verwendung und sogar zur Erzeugung von organischen Werkzeugen ist. Er stellt eine weitere Phase der Arbeit dar, mittels welcher das Leben die Materie zu Organismen gestaltet. Infolgedessen kann man oft nicht sagen, ob man es mit einem Instinkte oder mit einem Lebensprozesse zu tun hat. Oder



vielmehr: Die wesentlichsten der primären Instinkte sind wirkliche Lebensprozesse. Dadurch ist der Instinkt dem Leben selbst angepaßt und im Prinzip fähig, von dem Lebensimpuls eine Erkenntnis zu geben. Diese Erkenntnis ist aber eine prinzipiell andere als die des Intellektes. Während der letzte sozusagen immer »tasten« muß, um zu erkennen, vollzieht sich die instinktive Erkenntnis ohne einen solchen, unmittelbaren Kontakt. Sie stellt, bildlich gesprochen, eine Art Erkenntnis aus der Ferne dar. Sie ist wesentlich eine Sympathie, und ist als solche nur dadurch möglich, daß das Leben selbst ein sympathisches Ganzes ist. Die mannigfachen Lebenserscheinungen stammen alle aus dem ursprünglichen Lebensimpuls und bewahren etwas von diesem in sich. Ein Instinkt ist sozusagen eine für einen Augenblick wach werdende Erinnerung an bestimmte Tendenzen der anderen Wesen, welche auf jenen Augenblick zurückgreift, in dem noch alle Tendenzen im Keimzustand in einem einheitlichen Ganzen enthalten waren. Dank dieser ursprünglichen Verschmelzung können die auf einzelne Individuen verteilten Tendenzen unbewußt eine Kenntnis von anderen Tendenzen in sich bergen. Wenn diese unbewußten Kenntnisse in Funktion treten, so hat man es mit »Instinkten« zu tun. In diesem Sinne ist der Instinkt eine Sympathie der Lebewesen mit anderen Lebewesen und überhaupt mit den Lebenstendenzen. Er könnte uns somit die tiefsten Geheimnisse des Lebens aufdecken. Der Instinkt ist aber im wesentlichen unbewußt und immer nur auf Einzelfälle, die für die Handlung wichtig sind, beschränkt und er bleibt an sie gebunden. Nur dann würde er uns eine wirkliche Erkenntnis vom Leben geben, wenn wir ihn aus seinem Schlummer wecken, seine Erkenntnis bewußt machen und ihn von der engen Handlungsgebundenheit befreien könnten. Da aber der entwickelte Intellekt in sich Mittel zur Befreiung von der praktischen Gebundenheit hat, so kann ein Wesen, das vornehmlich intellektuell, aber auch bis zu einem gewissen Grade instinktiv ist (wie dies bei Menschen der Fall ist), nicht bloß die Befreiung des Intellektes, sondern daraufhin auch die Befreiung des Instinktes zustande bringen. Und nicht nur dies. Es kann dem Instinkte etwas von dem Licht des intellektuellen Bewußtseins verleihen, mit anderen Worten ihn »bewußt« machen und auf diese Weise einen uninteressierten und bewußten Instinkt: eine allseitige Sympathie vom Leben erreichen.

Erinnert man sich hier, daß die Intuition eine uninteressierte, ins Werden selbst sich versetzende Sympathie ist, die aber nur für flüchtige Augenblicke wachgemacht werden kann, so kommt man zu



Weise beeinflußt, wollen wir uns zunächst mit der zweiten Gruppe von Fragen beschäftigen. Diese Betrachtung wird zugleich ermöglichen, die Natur der Intuition, im engeren Sinne des Wortes, herauszustellen und sie von jeder anderen Art von Intuition zu trennen.

## II. Kapitel.

## Die entwicklungstheoretische Betrachtung der Intuition. Die Methode.

Der ausgebildete Intellekt ist – wie wir uns erinnern – die Entwicklung einer der Tendenzen, die in der gesamten Entwicklung des Lebens in unserer Welt vorhanden sind. Die zweite Grundtendenz kulminiert in dem Instinkte. Als Tendenzen treten sie in der Wirklichkeit nie in absoluter Reinheit auf, so daß es kein lebendiges Wesen gibt, das rein intellektuell, evtl. rein instinktiv wäre. Die Menschen stellen in ihrem, im Prinzip zu der Selbstbefreiung fähigen Intellekte den Kulminationspunkt der Entwicklung der intellektuellen Tendenz dar. Unser Bewußtsein ist also vor allem intellektuelles Bewußtsein. Und so scheint ihm nur das, was in ihm intellektueller Natur ist, im spezifischen Sinne klar und deutlich zu sein. Wie bei jedem Lebewesen, so sind aber auch bei uns Spuren der anderen Tendenz: des Instinktes, sozusagen als ein nebliger Ring vorhanden, der die kondensierte, klar leuchtende Masse des Intellektes umgibt. Erinnert man sich hier, daß die Intuitionen immer flüchtig und in gewissem Sinne unklar sind, so liegt die Frage nahe, ob die Intuition nicht instinktiver Natur ist. Ist es so, dann wird sich einerseits die Natur der Intuition (im echten, engeren Sinne) näher bestimmen und ihre Grundverschiedenheit vom Intellekte besser hervortreten. Andererseits wird es möglich sein, den Grund der Flüchtigkeit und Unklarheit der Intuition aufzufinden.

Um dies zu entscheiden, muß man einiges über den Instinkt ergänzen. Im wesentlichen handelt es sich um zwei Punkte: 1. Der Instinkt ist seiner wesentlichen Tendenz nach auf das Leben selbst eingestellt. 2. Der Instinkt ist eine Art Sympathie. Das erste hängt wesentlich damit zusammen, daß der Instinkt – wie schon gesagt wurde – eine Fähigkeit zur Verwendung und sogar zur Erzeugung von organischen Werkzeugen ist. Er stellt eine weitere Phase der Arbeit dar, mittels welcher das Leben die Materie zu Organismen gestaltet. Infolgedessen kann man oft nicht sagen, ob man es mit einem Instinkte oder mit einem Lebensprozesse zu tun hat. Oder



vielmehr: Die wesentlichsten der primären Instinkte sind wirkliche Lebensprozesse. Dadurch ist der Instinkt dem Leben selbst angepaßt und im Prinzip fähig, von dem Lebensimpuls eine Erkenntnis zu geben. Diese Erkenntnis ist aber eine prinzipiell andere als die des Intellektes. Während der letzte sozusagen immer »tasten« muß, um zu erkennen, vollzieht sich die instinktive Erkenntnis ohne einen solchen, unmittelbaren Kontakt. Sie stellt, bildlich gesprochen, eine Art Erkenntnis aus der Ferne dar. Sie ist wesentlich eine Sympathie, und ist als solche nur dadurch möglich, daß das Leben selbst ein sympathisches Ganzes ist. Die mannigfachen Lebenserscheinungen stammen alle aus dem ursprünglichen Lebensimpuls und bewahren etwas von diesem in sich. Ein Instinkt ist sozusagen eine für einen Augenblick wach werdende Erinnerung an bestimmte Tendenzen der anderen Wesen, welche auf jenen Augenblick zurückgreift, in dem noch alle Tendenzen im Keimzustand in einem einheitlichen Ganzen enthalten waren. Dank dieser ursprünglichen Verschmelzung können die auf einzelne Individuen verteilten Tendenzen unbewußt eine Kenntnis von anderen Tendenzen in sich bergen. Wenn diese unbewußten Kenntnisse in Funktion treten, so hat man es mit »Instinkten« zu tun. In diesem Sinne ist der Instinkt eine Sympathie der Lebewesen mit anderen Lebewesen und überhaupt mit den Lebenstendenzen. Er könnte uns somit die tiefsten Geheimnisse des Lebens aufdecken. Der Instinkt ist aber im wesentlichen unbewußt und immer nur auf Einzelfälle, die für die Handlung wichtig sind, beschränkt und er bleibt an sie gebunden. Nur dann würde er uns eine wirkliche Erkenntnis vom Leben geben, wenn wir ihn aus seinem Schlummer wecken, seine Erkenntnis bewußt machen und ihn von der engen Handlungsgebundenheit befreien könnten. Da aber der entwickelte Intellekt in sich Mittel zur Befreiung von der praktischen Gebundenheit hat, so kann ein Wesen, das vornehmlich intellektuell, aber auch bis zu einem gewissen Grade instinktiv ist (wie dies bei Menschen der Fall ist), nicht bloß die Befreiung des Intellektes, sondern daraufhin auch die Befreiung des Instinktes zustande bringen. Und nicht nur dies. Es kann dem Instinkte etwas von dem Licht des intellektuellen Bewußtseins verleihen, mit anderen Worten ihn »bewußt« machen und auf diese Weise einen uninteressierten und bewußten Instinkt: eine allseitige Sympathie vom Leben erreichen.

Erinnert man sich hier, daß die Intuition eine uninteressierte, ins Werden selbst sich versetzende Sympathie ist, die aber nur für flüchtige Augenblicke wachgemacht werden kann, so kommt man zu



dem Resultate, daß die Intuition ein befreiter und bewußt gemachter Instinkt ist.[1]) Ist es so, dann wird noch von einer anderen Seite verständlich, weswegen die Intuition eine Erkenntnis des Lebens par excellence ist. Zugleich wird es klar, daß die Intuition nur durch Erhöhung der Spannung unseres Bewußtseins zu erreichen ist. Denn durch diese Erhöhung versetzen wir uns, soweit es geht, in den gesamten Strom des Lebens, ergreifen alle seine Tendenzen und somit vor allem die, die in uns im Keime vorhanden sind: den zur Intuition erhobenen und befreiten Instinkt. Andererseits verstehen wir jetzt besser die Art und Möglichkeit des Zusammenfallens mit dem Gegenstande, das sich in der Intuition vollzieht. Vermöge ihrer instinktiven Natur nämlich ist die Intuition eine Art der »unmittelbaren« Erkenntnis »aus der Ferne« (wenn man es so paradox ausdrücken darf!). Sie ist im echten Sinne Sympathie mit allem Lebendigen. Sie ist das in allen seinen Tendenzen und Gestaltungen sich selbst erfassende Leben. — Endlich wird durch diese Auffassung der Intuition klargemacht, weswegen die Intuitionen immer flüchtig und unklar sind. Ihre instinktive Natur ist daran schuld. Wird auch der zur Intuition erhobene Instinkt sich seiner selbst bewußt, so besitzt er doch kein eigenes, sondern nur ein erborgtes Licht. Außerdem sind wir vor allem intellektuelle Wesen. Nur indem wir uns selbst bezwingen und uns in Tendenzen versetzen, die — bildlich gesprochen — nur unsere Erinnerung an unsere Abstammung von dem Gesamtimpulse des Lebens darstellen und in unvergleichlich schwächerem Grade in uns vertreten sind, erlangen wir für einen Augenblick die Intuition. Der Intellekt, der in unserer Natur stärker ist, ergreift jedoch bald das Wort. Wir gehen von der Intuition zu ihm zurück. Aber auch das, was wir in der Intuition Erfassen, kann an Klarheit und Strenge mit dem durch den Intellekt erfaßten nicht verglichen werden. Der Intellekt bleibt der leuchtende Kern, um welchen herum der Instinkt, auch zur Intuition emporgehoben, nur einen vagen Nebel ausmacht. Dabei scheint uns, eben weil wir vor allem intellektuelle Wesen sind, nur das klar und deutlich zu sein, was an sich den Stempel des Intellektes trägt.[2]) Bleibt demnach die »Erkenntnis« im strengen wissenschaft-

1) »Mais c'est à l'intérieur même de la vie que nous conduirait l'intuition, je veux dire l'instinct devenu désinteressé, conscient de lui-même, capable de réfléchir sur son objet et de l'élargir indéfiniment«. Evol. Créatr. S. 192.

2) Sans doute, cette philosophie n'obtiendra jamais de son objet une connaissance comparable à celle que la science a du sien. L'intelligence

lichen Sinne dem Intellekt vorbehalten, so setzt uns doch die Intuition instand, das zu ergreifen, was die Gegebenheiten des Intellektes bei seiner Erkenntnis des Lebens an sich Überspanntes und Inadäquates haben, und liefert uns die Mittel dazu, diese Gegebenheiten zu ergänzen.[1]) So könnte man von einer negativen und einer positiven Leistung der Intuition sprechen. Als eine Vorahnung ihrer Gegebenheiten nur benutzt sie zuerst den Mechanismus des Intellektes selbst, um zu zeigen, daß die intellektuellen Kategorien hier ihre strenge Anwendung nicht finden. Ihre positive und eigene Leistung beruht indessen darauf, daß sie durch den sympathischen Kontakt zwischen uns und anderen Lebewesen, durch eine Erweiterung unseres Bewußtseins uns in das eigene Reich des Lebens führt und auf diese Weise uns wenigstens in der Gestalt eines vagen Gefühls das zeigt, was an Stelle der intellektuellen Schemata gesetzt werden muß.[2]) Dadurch transzendiert sie den Intellekt, so sehr sie auch ohne seine Hilfe im Zustande des unbewußten und gebundenen Instinktes geblieben wäre.[3])

Die Intuition (im engeren Sinne) erschließt uns den Zugang zu einer ganzen Domäne des Seins: zu dem Leben, und beansprucht, es allein erkennen zu können. Dadurch wird die Sphäre der Tätigkeit des Intellektes beträchtlich eingeschränkt. Aber durch diese Beschränkung verliert der Intellekt im Grunde gar nichts. Denn die Unrechtmäßigkeit seines Anspruches, auch das Leben zu erkennen, rächt sich in der Weise, daß er durch die Relativität seiner Erkenntnis in der Sphäre des Lebens zu allgemein skeptischer Stellung gelangt. Sowie aber die Intuition dem Intellekte durch ihre negative Leistung zur Erkenntnis seiner Handlungsrelativität und durch ihre positive Leistung (die Genese des Intellektes) zur Erkenntnis seiner approxi-

---

reste le noyau lumineux autour du quel l'instinct, même élargie et épuré en intuition, ne forme qu'une nébulosité vague. Evol. Créatr. S. 192.

1) Mais, à défaut de la connaissance proprement dite, réservée à la pure intelligence, l'intuition pourra nous faire saisir ce que les données de l'intelligence ont ici d'insuffisant et nous laisser entrevoir le moyen de les compléter. Evol. Créatr. S. 192 und 193.

2) D'un côte, en effet, elle utilisera le mécanisme même de l'intelligence à montrer comment les cadres intellectuels ne trouvent plus ici leur exacte application, et, d'autre part, par son travail propre, elle nous suggérera tout au moins le sentiment vague de ce qu'il faut mettre à la place des cadres intellectuels. Evol. Créatr. S. 193.

3) Sans l'intelligence, elle serait restée, sous forme d'instinct, rivée à l'objet spécial qui l'intéresse pratiquement, et extériorisée par lui en mouvements de locomotion. Evol. Créatr. S. 193.

mativen Objektivität in der Sphäre der Materie verhilft, bekommt der Intellekt seine ihm gebührenden Rechte wieder und erlangt zugleich die letzte Begründung der Möglichkeit seiner Erkenntnis.

Auf Grund der Natur der Intuition und des Intellektes kann man den Grundgedanken der intuitiven Philosophie (so wie sie in »L'Evolution créatrice« vorliegt) folgermaßen fassen: Die Philosophie will eine absolute Erkenntnis von der Gesamtheit des Seins erreichen. Diese umfaßt zwei grundverschiedene Seinssphären: das Leben, oder die werdende Realität, und die tote Materie, oder entwerdende Realität. Der Intellekt als bloß eine Tendenz aus der ganzen Mannigfaltigkeit von Entwicklungstendenzen und als eine Tendenz, die, selbst ein Entwerden, der entwerdenden Realität angepaßt ist, kann die Erkenntnis von der Gesamtheit des Seins nicht geben. Dies kann nur ein Insichaufnehmen von allen Tendenzen des Seins, eine Heranziehung und gegenseitige Ergänzung aller Erkenntnisvermögen leisten; d. h. eine das All umfassende Metaphysik muß sich der Intuition und des Intellektes bedienen.

Wie sich die beiden Erkenntnisvermögen ergänzen, ist schon, was die Hauptpunkte betrifft, gesagt worden. Hier wäre noch hervorzuheben, daß trotz der dominierenden Stellung und Bedeutung der Intuition in der intuitiven Philosophie der Intellekt noch in dem Sinne das ihm gebührende Recht beibehält, daß die Dialektik, als eine der wichtigsten seiner Funktionen, die Resultate der intuitiven Erkenntnis durch ihre Mittel prüft und dadurch das negative Kriterium der Wahrheit gewährleistet. Wir lesen darüber ausdrücklich in »L'Evolution créatrice«: »La dialectique est nécessaire pour mettre l'intuition à l'épreuve, nécessaire aussi pour que l'intuition se réfracte en concepts et se propage à d'autres hommes; mais elle ne fait, bien souvent, que développer le résultat de cette intuition qui la dépasse . . . . . la dialectique est ce qui assure l'accord de notre pensée avec elle-même«.[1]) Doch, wie gesagt, ist es nur das negative Kriterium der Wahrheit. Dialektisch richtig kann auch ein grundfalsches System sein. Eine neue wirkliche Erkenntnis kann uns nur die Intuition geben. Und eine wirklich intuitive Philosophie ist dazu allein befähigt, nicht bloß die Übereinstimmung des Philosophen mit sich selbst, sondern auch aller Philosophen untereinander zu gewährleisten. Es gibt nur eine Wahrheit, und erreicht man die intuitive Gegebenheit der Realität, so erreicht man eo ipso die Wahrheit. Die intuitive Philosophie erstrebt es also und kann die Philosophie

1) Evol. Créatr. S. 259.



sein. Es ist allerdings ein Ziel. Man soll nicht denken, daß sie mit einem Schlage von einem Manne geschaffen ist und geschaffen werden kann. Eben durch ihren Rückgang auf die Intuition, auf immer mehr unmittelbare und adäquate Erfassung der Realität, durch den Hinweis darauf, daß eine Intuition eine Anstrengung bedeutet, die zu steigern ist und eine stets noch innigere Verschmelzung mit der Realität zuläßt und fordert — eben dadurch erweist die intuitive Philosophie, daß sie sich der Schwere ihrer Aufgabe voll bewußt ist. Das, was sie behauptet, ist die Möglichkeit der Lösung dieser Aufgabe.

Es bleibt allerdings noch die methodische Schwierigkeit des sprachlichen Ausdrucks der intuitiven Gegebenheit zu beseitigen. Die Gegebenheiten der Intuition können allem Bisherigen nach durch die intellektuelle Sprache nicht wiedergegeben werden. Indessen gibt es ohne sprachliche Fassung keine Wissenschaft als eine soziale Erscheinung. Andererseits hat nur der Intellekt eine Sprache. — Diese Schwierigkeit wäre wirklich nicht zu überwinden, wenn die sprachliche Fassung bzw. die Begriffe in der Philosophie eine solche Rolle spielen würden, daß die Philosophie auf ein adäquates Ausdrücken und auf begriffliche Formulierung nicht verzichten könnte. In allen positiven Wissenschaften, die notwendig mit Symbolen und Begriffen operieren, ist dies unmöglich. Die Philosophie indessen beruht vor allem auf dem intuitiven Schauen (»spéculer c'est-à-dire voir«) und hat somit dort, wo ihre wesentliche Arbeit liegt, den Gegenstand ihrer Untersuchung selbst gegeben. In dieser Arbeit braucht sie keine Symbole und Begriffe zu haben. Die letzteren haben für sie nur eine Hilfsbedeutung; sie sollen keine Ergebnisse ihrer Arbeit in sich enthalten, sondern nur als bestimmte Hilfsmittel dienen: in den Philosophen, die die intuitive Gegebenheit noch nicht erreicht haben, die Intuition zu erwecken. Deswegen bedient sich die intuitive Philosophie nicht der strengen und abstrakten Begriffe, sondern operiert immer mit Vergleichen, Bildern usw. Ein Bild ist aber ebenso unfähig, die Intuition zu ersetzen, wie ein abstrakter Begriff. Es hat nur den Vorzug der Anschaulichkeit, mittels welcher es den Philosophen in die Einstellung des Sehens versetzt. Das Bild darf aber keine Macht über den Philosophen ausüben; deswegen müssen möglichst viele und aus verschiedenen Gebieten genommene Bilder als Mittel zur Anregung der Intuition dienen. Sie müssen in sich etwas von der wiederzugebenden Realität enthalten und so gewählt werden, daß sie, gegeneinander kämpfend, dem Philosophen von ihrer Mannigfaltigkeit zu der einfachen Intuition überzugehen erlauben, in der sich alle in den Bildern zerstreuten Charaktere zur Einheit der Re-



alität verschmelzen. In dem Sinne können sie einen Ausgangspunkt der philosophischen Arbeit bilden, der aber sofort verlassen und durch intuitives Schauen ersetzt werden muß. Wenn die Philosophie aber auch Begriffe bildet, so können diese nur auf Grund der Intuition gebildet werden und dürfen nur sozusagen in flüssigem Zustand gehandhabt werden, immer bereit, sich zu ändern und unter dem Einflusse der Intuition sich aufs neue zu gestalten. Starre, fertige Begriffe müssen aus der eigenen Stätte philosophischer Arbeit verbannt werden. Natürlich betrifft das alle die Fälle, wo es sich um die Wiedergabe lebendiger Intuition handelt. Sonst kann sich die Philosophie der Begriffe bedienen, aber nur dann, wenn sie schon intuitive Gegebenheit erreicht hat.

---

## II. Teil.

## VERSUCH EINER KRITIK DER BERGSONSCHEN ERKENNTNISTHEORIE.

### Einleitung.

Wir haben versucht, die erkenntnistheoretische Stellung Bergsons einheitlich darzustellen, soweit das auf Grund des vorhandenen Materials möglich war. Bei der naheliegenden Gefahr einer umdeutenden Interpretation der Bergsonschen Behauptungen war es dabei unvermeidlich, bis zu einem gewissen Grade auf der Oberfläche der Probleme zu bleiben und in dieser Schicht der Untersuchung unsere Darstellung zu halten, die uns durch die Schriften Bergsons vorgezeichnet ist.[1]) Man kann aber — wie es uns scheint — viel tiefer in die Probleme eindringen, und da erst nicht nur das sehen, was gegen Bergson spricht, sondern auch manche Argumente für seine Stellung gewinnen und den tieferen Sinn seiner Behauptungen erfassen. Man kann das zur völligen Klarheit bringen, was Bergson zwar ahnt, was er jedoch nur selten rein herauszustellen vermag und in der Mehrheit der Fälle sogar wesentlich

1) Das soll natürlich kein Vorwurf gegen Bergson sein. Es ist unmöglich, in einem literarischen Werke alle Probleme mit derselben Genauigkeit und Ausführlichkeit zu besprechen. Außerdem hat Bergson eigentlich kein rein erkenntnistheoretisches Werk geschrieben. Die erkenntnistheoretischen Betrachtungen dienen bei ihm vorwiegend zur Begründung seiner metaphysischen Behauptungen. Deswegen müssen sie natürlicherweise sich an die Hauptziele des Werkes anpassen. Andererseits glauben wir aber doch, daß man in vielen Punkten weiter gehen muß als Bergson.

umdeutet. Es gilt somit, zu den u. E. wirklichen Sachlagen vorzudringen und sie adäquater zu erfassen, als es Bergson gelingt. Natürlich haben wir hier nicht die Absicht, unsere Lösungen der Probleme zu geben. Wir wollen nur so weit positiv vorgehen, wie das zur reinen Stellung der Probleme nötig ist. Dabei werden wir uns nur auf die Besprechung einzelner, für uns besonders wichtiger Probleme beschränken. Um aber zum Aufweis der unmittelbaren Gegebenheiten zu gelangen und ihnen voll gerecht zu werden, müssen wir zunächst manche Schwierigkeiten aus dem Wege räumen, welche sich aus der Bergsonschen Stellung ergeben und jede philosophische Arbeit unmöglich machen. Und hier steht uns keine andere Verfahrungsweise zur Verfügung, als eine vorwiegend »immanente«, logische Diskussion.

Wir stimmen Bergson ganz zu, daß die Dialektik wirklich positive Erkenntnisse nicht zu leisten vermag, und daß nur ein unmittelbares Gegebenhaben der Gegenstände selbst die Erkenntnis von ihnen geben kann und muß. Das Recht und die begründende Rolle der unmittelbaren Gegebenheit für die Erkenntnis darf nicht geleugnet werden. Wir erkennen m. a. W. das Postulat der intuitiven Philosophie vollkommen an, überall neue Erkenntnisse durch unmittelbare Gegebenheit zu gewinnen und das in der Intuition Gegebene für das absolut Erkannte zu betrachten. Es ist für uns bloß fraglich, ob die Bergsonsche Philosophie ihrem Grundsatze wirklich treu bleibt, und ob sie den Sinn einer unmittelbaren Gegebenheit (des Gegebenen in der Intuition) richtig herausstellt. Aber andererseits stimmen wir Bergson vollkommen zu, daß die logische (Bergson sagt »dialektische«) Diskussion das negative Instrument der Entscheidung über die Wahrheit eines Systems ergeben kann und muß. Lassen sich in einem System von Behauptungen Widersprüche nachweisen, so ist es das beste Kriterium dafür, daß manche von den darin enthaltenen vermeintlichen Intuitionen in Wirklichkeit keine Intuitionen waren, und daß man zum unmittelbaren Schauen zurückkehren muß, um die begangenen Fehler zu beseitigen. Ein in sich widerspruchsvolles System *kann nicht* wahr sein und schließt, vermöge des selbst intuitiv erschaubaren Zusammenhanges zwischen Intuition und der logischen Sphäre, eine intuitive Einlösung des widerspruchsvoll Gedachten aus. Es ist freilich eine Frage, ob Bergson von seinem Standpunkte aus konsequent verfährt, wenn er der »Dialektik« das Recht des negativen Kriteriums der Wahrheit zuerkennt. Wir können aber jedenfalls die logische, immanente Diskussion als ein Instrument der Untersuchung verwenden, sobald

er dieses Recht ausdrücklich anerkennt und selbst dieses Mittel in umfangreichem Maße benutzt. Die immanente Diskussion wird uns aber nur dazu dienen, die Unhaltbarkeit der Bergsonschen Lehre in ihrer jetzigen Gestalt aufzuweisen, und auf diesem Wege zu manchen Prinzipien und methodischen Einsichten zu gelangen, welche uns als Wegweiser der weiteren Arbeit dienen werden. Unsere »Kritik« zerfällt somit in zwei Abschnitte: 1. in die immanente Kritik und die Herausstellung der Prinzipien der weiteren Forschung, und 2. in den positiven Aufweis der unmittelbaren Gegebenheiten im Hinblick auf eine richtige Formulierung der wichtigsten, von Bergson geahnten Probleme.

## I. Abschnitt.

## KRITISCHE VORARBEITEN.

### I. Kapitel.

### Die Kategorien und das Wesen.

Eine der Haupttendenzen der Bergsonschen Theorie des Intellektes liegt in dem Beweise, daß das, was Kant Anschauungsformen und Kategorien nannte und als notwendige Formen der menschlichen Erkenntnis betrachtete, sich als eine gewisse subjektive Umformung der wahren Ansicht der Realität herausstellt, die auf die Handlung relativ ist. In der Realität sind diese Formen entweder überhaupt nicht (wie im Bewußtsein in der reinen Dauer), oder nur approximativ (wie in der Materie) vorhanden. Nur weil die tägliche Erkenntnis wesentlich handlungsrelativ ist, werden sie in den Aspekt der Realität hineingetragen und trüben dadurch ihr wahres Bild, das in der philosophischen Erkenntnis zu erreichen ist. Da zugleich bei Bergson — wie auch bei Kant — die gegenständlichen Kategorien, die in der unmittelbaren Erkenntnis auftreten, ihr Gegenstück in den im spezifischen Sinne logischen Kategorien haben, und da nach Bergson die letzten nur sozusagen eine Spiegelung der Formen der »unmittelbaren«, praktischen Erkenntnis im abstrakten Denken darstellen, so sind auch die logischen Kategorien handlungsrelativ und bilden ein System von Schemata, das, auf die Realität angewendet, diese im beträchtlichen Grade umformt. Als handlungsrelativ können und sollen die Schemata (»Kategorien«) aus der philosophischen Erkenntnis beseitigt werden.

Wir wollen hier in einer immanenten Diskussion herausstellen, ob der Bergsonsche Versuch der Relativierung der Kategorien durchführbar ist. Im wesentlichen beruht unser Gedankengang auf dem



Nachweis einer jede skeptisch-relativistische Theorie charakterisierenden petitio principii.[1]) Sie besteht darin, daß zum Zwecke des Beweises einer Behauptung eben das vorausgesetzt wird, was diese Behauptung leugnet. Unsere Beweisführung wird sich dabei auf die ganz in den Intentionen Bergsons liegende Voraussetzung stützen, daß es sich bei dem Versuche der Relativierung der Kategorien wirklich um »Kategorien« handelt. Was verstehen wir aber unter »Kategorie«? Wir sind natürlich weit davon entfernt, die Kategorien im Kantischen Sinne als notwendige Formen der menschlichen Erkenntnis zu betrachten. Eine solche Theorie, wie die Kantische, liegt (abgesehen davon, ob sie falsch oder wahr ist) in einer höheren, für jetzt noch nicht in Betracht kommenden Stufe systematischer Bearbeitung der Probleme. Die Annahme ihrer Resultate im gegenwärtigen Moment der Untersuchung würde im Grunde einer petitio principii gleichen. Es soll zunächst nur der Ausgangspunkt zu einer Theorie über das Wesen der Kategorien gefunden werden; es gilt auszumachen, was unter »Kategorie« verstanden werden kann, wenn man noch vor jeder Erkenntnis-Theorie steht. Die Theorie selbst hätte erst zu entscheiden, inwiefern eine solche »Kategorie« in der Realität verkörpert ist und welche Abhängigkeitsbeziehungen zwischen ihr und dem Erkenntnissubjekte bestehen. In der vor-philosophischen Erkenntnis haben wir manche bestimmt gearteten Gegenstände vor uns und wir wollen den Geltungswert dieser Erkenntnis untersuchen, d. h. wir wollen wissen, ob die in dieser vor-philosophischen Erkenntnis vermeinten Gegenstände wirklich solche und formal so gebaute sind, wie sie in dieser Erkenntnis vermeint sind. Wenn es sich speziell um die »Kategorie« handelt, so achten wir zunächst darauf, daß die Gegenstände der betreffenden vor-philosophischen Erkenntnis als formal bestimmt aufgebaute Einheiten auftreten. Unser erster Schritt muß also sein, uns klar zum Bewußtsein zu bringen, worin dieser formale Aufbau der Gegenstände besteht. Es zeigt sich, daß in ihm ein System von einfachen formalen Strukturen aufzudecken ist, die wir in einem vorläufigen Sinne »Kategorien« nennen. Erst wenn wir schon wissen, welche Strukturen es sind, was zu ihrem Sinn gehört, können wir den weiteren Schritt machen und untersuchen, ob sie den Gegenständen »in Wirklichkeit« einwohnen (ihnen immanent sind), oder ob sie nur in diese Gegenstände durch das Subjekt der betreffenden Erkenntnis hineingelegt werden, d. h. ob sie auf diese Erkenntnis, oder auf sonst

1) Vgl. die entsprechenden Ausführungen E. Husserls in den »Logischen Untersuchungen«, I. Bd., S. 110ff.



etwas relativ sind. Sollte es sich herausstellen, daß die formalen Strukturen den betreffenden Gegenständen wirklich einwohnen und ihnen einwohnen müssen, wenn diese überhaupt existieren sollen, so nennen wir diese Strukturen in einem endgültigen Sinne »Kategorien« der betreffenden Gegenstände. Dabei ist es von vornherein möglich, daß es unter diesen Strukturen manche gibt, die nicht nur speziell für die untersuchte Gegenstandsart, sondern überhaupt für jeden Gegenstand als solchen – im weitesten Sinne des leeren Etwas – absolut notwendig sind. Diese Strukturen nennen wir – falls eine diesbezügliche Untersuchung ihre Existenz aufweisen sollte – analytisch-formale Kategorien des Gegenstandes überhaupt, und die entsprechende Lehre von ihnen die analytisch-formale Ontologie im weitesten Sinne des Wortes.[1]) Sollte aber die Relativierung der fraglichen Strukturen gelingen, so müssen bei der Durchführung des Beweises ihrer Relativität folgende notwendige Bedingungen erfüllt werden:

1. müssen die Gegenstände, die sozusagen an die Stelle der mit den relativen Strukturen behafteten gesetzt werden, und die in der betreffenden vor-philosophischen Erkenntnis »eigentlich« vermeint, aber aus irgendwelchen Motiven eben umgeformt werden, selbst von diesen Strukturen vollkommen frei sein;

2. muß eine Erkenntnis von eben diesen Gegenständen existieren, die sie rein, ohne diese Strukturen, zu geben imstande ist;

3. muß es möglich sein, die zu relativierenden Strukturen selbst, die doch auch Gegenständlichkeiten im weitesten Sinne des Wortes sind, so zu erkennen, daß sie in dieser Erkenntnis nicht in irgendwelche, ihnen wesensfremde Strukturen (Formungen) gefaßt werden. Wenn also die untersuchten, zu relativierenden Strukturen derart sein sollten, daß sie jeden möglichen Gegenstand umformen würden, so müßten trotzdem sie selbst in einer von ihnen selbst freien Erkenntnis erkannt werden (wodurch die Allgemeinheit des Ausdrucks »jeder mögliche Gegenstand« wesentlich eingeschränkt werden müßte).

4. In diesem Falle müßte aber auch die Erkenntnis, die es bewirkt, daß ihre Gegenständlichkeiten die betrachteten Strukturen annehmen, selbst, als eine Gegenständlichkeit für sich, von diesen Strukturen frei sein.

5. Endlich müßten dann auch alle Elemente, die dabei mitspielen, daß es zum Vorhandensein solcherlei Strukturen kommt, wie auch

1) Vgl. dazu: E. Husserl, Logische Untersuchungen, II. Bd., III. Unters., und Ideen zur reinen Phänomenologie, I. Buch, I. Abschnitt.



allgemein gesagt, der Prozeß selbst, in dem sie »zustandekommen«, von diesen Strukturen frei sein. Korrelativ müßte es eine Erkenntnis geben, welche alle die Gegenständlichkeiten rein, d. h. ohne die Verunreinigung durch die relativen Strukturen, zu erfassen erlaubt.

Das gilt für jeden Versuch der Relativierung der zunächst als »Kategorien« hingestellten formalen Strukturen der Gegenstände. Daraus ergibt sich aber, daß die analytisch-formalen Kategorien in unserem Sinne überhaupt nicht relativiert werden können, weil jeder Versuch der Relativierung sich in einem unvermeidlichen Zirkel bewegen müßte. Die analytisch-formalen Kategorien wären nur aufzuweisen, aufzuklären, zu erschauen. Andererseits müßten sowohl sie, wie auch die Kategorien bestimmter Gegenstandsgebiete, von jederlei relativen Strukturen streng unterschieden werden. Falls aber irgendeine philosophische Theorie es unterlassen würde, diese Scheidung zu machen, und zugleich die Relativität der »Kategorien« behaupten würde, so müßte sie de facto zwecks der Durchführung der Relativierung der »Kategorien« sie selbst als absolut existierende voraussetzen. Eine solche Theorie würde also in dem oben genannten, Husserlschen Sinne skeptisch-relativistisch sein. Eine Theorie der Relativität der analytisch-formalen Kategorien ist, wie gesagt, überhaupt absurd und ist »en bloc« zu verwerfen. Eine Theorie aber, die die eben bezeichnete Vermengung begeht und dadurch absurd wird, ist nur auf diesem Wege zu berichtigen, daß man die unterlassene Scheidung wiederherstellt und dieser Theorie ihr eigenes Arbeitsgebiet zuweist.

Nach diesen prinzipiellen und rein formalen Betrachtungen wollen wir jetzt zu Bergson zurückkehren und untersuchen, ob seine Relativierung der Kategorien nicht gerade deswegen zu unlösbaren Schwierigkeiten führt, weil sie die eben herausgestellten Bedingungen nicht erfüllt.

Wie schon oben bemerkt wurde, identifiziert Bergson die gegenständlichen, bzw. logischen Kategorien mit den Schemata der Handlung. Die Anwendung des ganzen Systems dieser Schemata auf die Realität macht das Wesen des »kinematographischen Mechanismus des Intellektes« aus. In der Realität — wir schränken uns hier zunächst auf die Materie ein — gibt es, streng genommen, diese Schemata nicht. Sie werden nur tatsächlich in der vor-philosophischen Erkenntnis in sie hineingetragen, so daß die Gegenständlichkeiten dieser praktischen Erkenntnis die Schemata als ihre eigene Struktur zu haben scheinen. Einerseits weist aber die unmittelbare Gegebenheit der Materie, andererseits weisen bestimmte Beziehungen zwischen

der praktischen Erkenntnis (der konkreten äußeren Wahrnehmung) und der Handlung nach Bergson darauf hin, daß die Schemata (die »Kategorien«) handlungsrelativ und der Materie als solchen streng gesprochen fremd sind. Wir müssen also vor allem fragen, wie Bergson die Materie bestimmt, und ob diese Bestimmung tatsächlich derart ist, daß sie das Vorhandensein der Schemata, bzw. der Kategorien, in der Materie, wie sie in Wirklichkeit ist, ausschließt.

Nach Bergson ist die Realität — wie wir wissen — ein unendlich mannigfacher Strom des Werdens, evtl. der Veränderung. In diesem Strome scheiden sich sozusagen zwei Strömungen ab: die Materie und der Geist (Bewußtsein). Beide sind heterogene Kontinua von Veränderungen. Die Veränderungen des materiellen Geschehens unterscheiden sich von denen, die die Natur des Bewußtseins ausmachen, dadurch, daß sie ein notwendig determiniertes System von sich wiederholenden Veränderungen bilden, wogegen im Bewußtsein jede notwendige Determinierung und jede Wiederholung ausgeschlossen ist. Wir fragen: Was muß betreffs der Struktur einer Realität vorausgesetzt werden, die in sich wiederholenden und streng determinierten Veränderungen bestehen soll. Unsere Antwort lautet: Damit eine solche Realität »möglich« sein kann, muß es in ihr eine Struktur geben, der zufolge ein Ausschnitt des Veränderungs-kontinuums eine Veränderung, eine in sich abgeschlossene Einheit ausmacht. Gäbe es keine abgeschlossenen Einheiten in dem Veränderungsflusse, so könnte keine Wiederholung stattfinden, denn Wiederholung als solche setzt eine Mehrheit von in sich abgeschlossenen Einheiten voraus. Noch mehr! Diese Einheiten müssen in sich etwas Gleiches haben, denn was würde sich im entgegengesetzten Falle »wiederholen«? Oder korrelativ gesprochen, woran würde man sonst erkennen, daß eine Wiederholung vorhanden ist? D. h. aber: Nicht bloß kategorial muß eine bestimmte Form da sein, die in jeder dieser Einheiten verkörpert und überall gleich sein soll (eben die Form »eine in sich abgeschlossene Einheit«), sondern auch die materiale Ausfüllung dieser Form muß überall — in jeder sich wiederholenden Veränderung — gleich sein. Was heißt das aber anders als, daß die sich wiederholenden Veränderungen eine bestimmte »Qualität«, eine »Eigenschaft« haben, vermöge welcher sie einander gleichen. Das bedeutet aber vor allem, daß — kategorial gesprochen — neben der Form (Kategorie) »abgeschlossene Einheit« (»abgeschlossenes Ganzes«, »Substanz«), auch die Kategorie »Qualität« nicht bloß einen vernünftigen Sinn haben, sondern in der Materie irgendwie verkörpert sein muß. Was ist aber die



»abgeschlossene Einheit« und die »Qualität« nach Bergson anderes, als ein Schema der Handlung?

Nach der Bergsonschen Bestimmung der Materie müssen also die Schemata der Handlung (bzw. die »Kategorien«) in der Materie selbst verkörpert sein. Wie können sie aber dann auf eine bestimmt geartete (auf die »praktische«) Erkenntnis relativ sein und als etwas der Materie Fremdes betrachtet werden? Entweder also wohnen sie der Materie wirklich nicht ein und es besteht wenigstens in diesem Punkte keine Schwierigkeit sie zu relativieren, dann aber kann die Bergsonsche Bestimmung der Materie nicht gelten. Oder diese Bestimmung gilt, dann wohnen die Schemata der Materie wirklich ein und sind nicht zu relativieren. Oder endlich ist die Voraussetzung, unter welcher man zu dem eben angedeuteten Dilemma kommt, nicht richtig, die Voraussetzung nämlich, daß die »Schemata der Handlung« und die «Kategorien«, welche die Bedingung der Möglichkeit der auf Bergsonsche Weise bestimmten Materie ausmachen, identisch sind. In jedem dieser drei Fälle ist es nötig, bedeutsame Änderungen in den Bergsonschen Ansichten durchzuführen. Und es bliebe uns nur übrig zu zeigen, für welche Eventualität wir uns zu entscheiden haben.

Aber ehe wir diese Entscheidung fällen werden, wird uns Bergson einwenden, unsere ganze Betrachtung sei eminent intellektualistisch und es sei deswegen kein Wunder, daß wir zu solchen Schwierigkeiten kommen. Der Intellekt versteht eben nicht das Problem anders zu stellen als in der Form: Entweder sei etwas kategorial geformt, oder es sei es nicht. Die Mittelstellung: »Etwas sei weder streng A noch Non-A, sondern im gewissen Grade A und Non-A« — diese Mittelstellung vermag der Intellekt nicht einzunehmen. Diese Mittelstellung ist aber — immer nach Bergson — eine unmittelbare Gegebenheit der Intuition und muß als solche einfach hingenommen werden. Und es ist die Grundbehauptung unserer Genese der Materie — würde uns Bergson weiter sagen —, daß in der Materie die mit ihrer Verräumlichung zusammengehenden Strukturen (das, was den abstrakten Schemata der Handlung entspricht) zum Teil realisiert sind — eben in demselben Grade, in dem die Materie sich dem homogenen Raume nähert. Und soweit die Schemata der Handlung in der Materie realisiert sind, lassen sie sich nicht relativieren, soweit sie aber über die Realisierung vermöge ihrer Handlungsrelativität hinausgehen, sind sie relativ und entbehren das fundamentum in re.

Wir können hier vom prinzipiellen Standpunkt aus einwenden — und wir werden uns später mit diesem Gedanken eingehend be-





schäftigen —, daß man sich nicht eines Argumentes zum Zwecke des Beweises einer Theorie über den Intellekt bedienen kann, das selbst diese Theorie, bzw. ein bestimmtes, erst zu beweisendes Wesen des Intellektes voraussetzt. Aber wenn auch der Bergsonsche Einwand in dieser Hinsicht stichhaltig wäre, so kann er doch unsere Position nicht erschüttern. Wir führen ihn sogar gerade deswegen an, weil er unsere Diskussion auf prinzipiellere und allgemeinere Basis zu stellen gestattet. Es sei denn, daß die Materie nur bis zu einem gewissen Grade die »Kategorien« in sich verkörpert. Sie muß dann — übrigens im Einklang mit den letzten Bestimmungen Bergsons — nicht als eine Veränderungs-kontinuität, in welcher Wiederholung vorhanden ist und strenge Ordnung herrscht, bestimmt werden, sondern als eine Realität, die in einem Prozeß der allmählichen Annäherung an die Struktur der sich wiederholenden und streng determinierten Veränderungen sich befindet. Und es besteht dann — in bezug auf diesen Punkt — kein wesentlicher Unterschied zwischen Materie und Bewußtsein. Beide sind dann — Bergson gemäß — im ewigen Werden begriffene Realitäten, nur daß die Richtungen dieses Werdens in beiden Fällen verschieden sind. Bewußtsein (bzw. das Urbewußtsein) ist eine allmähliche Annäherung an immer größere Freiheit und Einfachheit, die Materie eine solche an Passivität und Räumlichkeit. Zwischen diesen beiden Grenzen oszilliert die Realität in ihren mannigfachen Modis. Hier liegt das Reich der Dauer, begrenzt einerseits durch die Ewigkeit der Gottheit und andererseits durch die Augenblicklichkeit bzw. Dauerlosigkeit des reinen Raumes. Gelänge es uns also — diese metaphysische Ansicht Bergsons vorausgesetzt — zu zeigen, daß die »Kategorien« in jedem der beliebig ausgewählten Punkte des ganzen Continuums der Dauerrhythmen zwischen der Ewigkeit und dem reinen Raume in der Realität verkörpert werden müssen, so kämen wir wiederum — nur jetzt in voller Allgemeinheit — zu den oben angedeuteten drei Möglichkeiten, aus welchen wir eine zu wählen hätten.

Das Problem lautet also jetzt: Vorausgesetzt, die Schemata der Handlung sind als zu relativierende »Kategorien« zu betrachten (Bergson behauptet auch ganz allgemein, »jede Form ist eine handlungsrelative, statische Ansicht«), ist dann irgendeine in irgendeinem Dauerrhythmus begriffene Realität von diesen Kategorien frei oder nicht?

Als diesen Spezialfall greifen wir unser Bewußtsein in der reinen Dauer heraus. Wir nehmen an, daß wir eine reine Intuition (im engeren Sinne) vollziehen und somit den wirklichen Fluß des Bewußtseins unmittelbar erfassen. Es gibt hier nach Bergson keine

Schemata, der statische Aspekt ist vollkommen beseitigt. Nach der Bergsonschen Identifizierung der Kategorien mit den Schemata gibt es hier also keine Formen, keine Qualitäten, keine Zustände, es gibt überhaupt nichts, was konstant da wäre. Alles ist im Flusse, oder besser, es gibt hier nur ein unaufhörliches Fließen, ein Continuum von immer neuen Färbungen. Doch nein, es gibt nicht einmal ein Fließen, denn das Fließen würde etwas sein, was konstant da wäre, und das darf beim absoluten Erfassen des Bewußtseins in der reinen Dauer nicht sein. Es ist ein heterogenes, immer sich änderndes Fließen. Aber auch das ist nicht wahr, denn es gibt hier keine Scheidung zwischen dem Fließen und den immer wechselnden »Inhalten« des Bewußtseins-Sromes, sondern alles ist verschmolzen. Nein, dies geht auch nicht. Jetzt würde dies »verschmolzen« die Konstante sein, die wir vermeiden wollen. Und es würde dabei bleiben, wenn wir sagen würden, es gebe ein kontinuierliches Werden, Hervorspringen, ein immer sich änderndes Verschmolzen-sein usw.

Wir sehen: Es ist unmöglich bei völliger Beseitigung jederlei Dieselbigkeit, jederlei konstanter Form die Struktur der reinen Dauer wiederzugeben. »Das ist auch ganz richtig und verständlich«, würde Bergson sagen. Sie bedienen sich eben der intellektuellen Sprache oder einer Reihe von Bildern, die der äußeren Welt entnommen und unfähig sind, die schlechthin einfache und eigentümliche Gegebenheit der Intuition auszudrücken.

Mag sein! Jedoch die Schwierigkeit, die wir hier im Auge haben, liegt *vor* jeder Frage nach der Möglichkeit des Ausdrückens. Sie liegt in dem prinzipiellen Widersinn der Aufgabe: *Wir sollen hier etwas erfassen, dessen Erfassung uns beweisen soll, daß es dies Etwas nicht gibt!* Denn so lautet in der Tat die Aufgabe. Wir sollen in absolutem Zusammenfallen mit uns selbst die Struktur unseres fließenden Bewußtseins-Stromes erfassen. In dem Bewußtsein, so wie es an sich ist, soll es nichts geben, was unveränderlich eine Zeitlang dauert. Wenn es aber überhaupt eine zu erfassende Struktur des Bewußtseins geben soll, so muß sie in dem Erfaßten selbst verkörpert sein. Dabei soll es aber *die* Struktur sein, d. h. zum Bewußtsein als solchem gehören. Sie muß also während der ganzen Dauer der Erfassung und überhaupt bei jeder möglichen Erfassung da sein, evtl. konstant gegeben sein können. Andererseits soll es hier keinen Unterschied geben zwischen der Form und dem materialen Gehalt; denn Form ist nur eine äußere Ansicht; in der Realität gibt es sie nicht. Also hat die Dauer keine Struktur, keine Form? Wie soll aber überhaupt Etwas — im *weitesten*



Sinne des Wortes — sein können, wenn es überhaupt keine »Form«, keine bleibende Struktur besitzen soll? Und auch wenn dies als irgendwie möglich hingenommen wäre — würde die angebliche Wesensbestimmtheit »keine Struktur zu haben« ohne ein bleibendes Wesen, eine Struktur denkbar? Setzt nicht jede negative Wesensbestimmtheit eine positive, die sie universell ausschließt, voraus? Bergson selbst steht übrigens auf dem hier von uns vertretenen Standpunkt, wenn er gegen den Begriff einer von jederlei Ordnung freien Realität polemisiert.

Vielleicht versucht man aber die Bergsonsche Stellung durch das Argument zu verteidigen, das Bewußtsein ändere seine Struktur kontinuierlich, so daß es immerfort zu etwas Neuem und etwas radikal Neuem werde? Dann fragen wir: Was bewirkt es, daß wir es immer noch als Bewußtsein auffassen und auffassen müssen, daß es immer ein Bewußtsein noch ist? Muß es nicht eine beständige, identische Struktur des Bewußtseins — seine Form, seine »Substanz« — geben, um derentwillen es ein Bewußtsein, überhaupt ein Etwas ist?

Wir sehen also zunächst, daß es unmöglich ist jede »Form«, jede Struktur als solche für eine handlungsrelative, statische Ansicht zu betrachten. Das Bewußtsein in der reinen Dauer muß — auch unter der Voraussetzung, daß die Bergsonsche Bestimmung der reinen Dauer richtig ist — eine Struktur, eine Form haben. Es ist notwendig, zwischen dem beständig fließenden materialen Gehalt des Bewußtseins und der ihm immanenten Form zu scheiden. Diese Form ist etwas Letztes, das absolut nicht zu beseitigen ist. Somit kann zunächst die Bergsonsche Behauptung über die Relativität jeder Form nicht gelten. Und tatsächlich leugnet Bergson selbst diese Behauptung, indem er von »zwei Ordnungen der Realität« spricht und dadurch eine spezielle Ordnung für das Bewußtsein statuiert. Natürlich stimmen wir Bergson vollkommen zu, wenn er die »Positivität« der Ordnung in dem Sinne leugnet, als ob die Ordnung ein zu den materialen Elementen eines Ganzen neu hinzutretendes Element wäre. Auf solche Weise die Ordnung (bzw. die Form) zu verstehen, wäre ebenso widersinnig, wie z. B. die Existenz eines Gegenstandes als sein »reales Prädikat« aufzufassen. Es scheint uns aber, daß gerade deswegen, weil Bergson sich von dieser falschen Auffassung der »Ordnung« nicht ganz befreit hat und die Form als ein neben dem ganzen materialen Gehalt des Bewußtseins auftretendes und auf gleicher Stufe mit den anderen Elementen des Gehalts zu stellendes Element nimmt, er zu seiner allgemeinen Leugnung der Form gelangt.



Wir wollen aber noch mehr zeigen: nicht nur, daß eine Form dem Bewußtsein überhaupt einwohnen muß, sondern auch, daß es eine solche Form sein muß, welche die Verkörperung im Bewußtsein der Kategorien, »eine abgeschlossene Einheit«, »Qualität« usw. in sich schließt. Wir wollen das dartun durch den Beweis, daß Bergson diese Kategorien voraussetzt und voraussetzen muß, um ihr Vorhandensein leugnen zu können. Wir fassen ins Auge die Bergsonsche Leugnung dessen, was er »l'état de la conscience« nennt. Wir lesen darüber in »l'Evolution créatrice« ausdrücklich: »C'est dire qu'il n'y a pas de différence essentielle entre passer d'un état à un autre et persister dans le même état. Si l'état qui »reste le même« est plus varié qu'on ne le croit, inversement le passage d'un état à un autre ressemble plus qu'on ne se l'imagine à un même état qui se prolonge, la transition est continue. Mais, précisément parce que nous fermons les yeux sur l'incessante variation de chaque état psychologique, nous sommes obligés, quand la variation est devenue si considérable qu'elle s'impose à notre attention, de parler comme si un nouvel état s'était juxtaposé au précédent. De celui-ci nous supposons qu'il demeure invariable à son tour, et ainsi de suite indéfiniment. L'apparante discontinuité de la vie psychologique tient donc à ce que notre attention se fixe sur elle par une série d'actes discontinus: où il n'y a qu'une pente douce, nous croyons apercevoir, en suivant la ligne brisée de nos actes d'attention, les marches d'un escalier.« (S. 2 – 3.) Und etwas weiter: »Notre attention se fixe sur eux parce qu'ils l'interessent davantage, mais chacun d'eux est porté par la masse fluide de notre existence psychologique tout entière. Chacun d'eux n'est que le point le mieux éclairé d'une zone mouvante qui comprend tout ce que nous sentons, pensons, voulons, tout ce que nous sommes enfin à un moment donné. C'est cette zone entière qui constitue, en réalité, notre état. Or, des états ainsi définis on peut dire qu'ils ne sont pas des éléments distincts. Ils se continuent les uns les autres en un écoulement sans fin.« (S. 3.)

Wir sind natürlich weit entfernt, das Bewußtsein als ein Bündel von Ideen – in der Weise der englischen Assoziationspsychologie – zu betrachten. Wir stimmen Bergson ganz zu, wenn er dieser Auffassung entgegentritt und die Existenz der »Zustände« – oder wie wir lieber sagen würden, der »Erlebnisse« – als voneinander getrennter, und in sich völlig konstanter Elemente leugnet. Aber damit zugleich die Kategorie »abgeschlossene Einheit« (»einheitliches Ganze«), als eine handlungsrelative, statische Ansicht hinzu-



stellen, dafür besteht unserer Meinung nach kein Grund. Und aus den zitierten Sätzen sehen wir, daß es durchaus nicht geht. Bergson leugnet da die Existenz der »Zustände« als abgeschlossener Einheiten und setzt zugleich — um den Schein ihrer Existenz zu erklären — die Existenz einer »série d'actes discontinus« der Aufmerksamkeit voraus. Gäbe es aber keine »actes discontinus d'attention«, so könnte es — der Bergsonschen Stellung gemäß — auch keinen »point le mieux éclairé d'une zone mouvante« geben. Die Voraussetzung ist also notwendig, um den Versuch der Relativierung der Kategorie »abgeschlossene Einheit« auf unser größeres Interesse durchzuführen. (Dabei ist schon dieses »Interesse« eine in sich abgeschlossene Einheit!) Falls also das vermeintliche Schema der Handlung »abgeschlossene Einheit« mit der hier in der Sphäre des Bewußtseins notwendig vorauszusetzenden Kategorie »abgeschlossene Einheit« identisch sein soll — und dies ist ja die Voraussetzung, unter welcher die ganze jetzige Betrachtung geführt wird —, so haben wir es hier mit einem typischen circulus vitiosus jeder skeptisch-relativistischen Theorie zu tun.[1]) Und wenn Bergson am Ende zur Statuierung der »Zustände« als »zones mouvantes« gelangt, so tut er im Grunde nichts anderes, als diese fließende Zone als eine in sich abgeschlossene Einheit zu betrachten.

Einen ganz analogen Beweis können wir betreffs der Bergsonschen Relativierung der Kategorie »Qualität« durchführen. Wir wollen dies an dem Falle zeigen, wo es sich um die Relativierung der »Qualität« eines materiellen Dinges handelt, um dadurch unsere frühere Betrachtung, die die Unmöglichkeit der Relativierung aus der Bergsonschen Bestimmung der Materie entwickelte, zu ergänzen.

Die Kategorie »Qualität« soll ein handlungsrelatives Schema sein und entsteht nach Bergson dadurch, daß wir, durch Handlungsmotive gedrängt, momentane Einschnitte in den Fluß der Realität machen, bzw. eine enorme Mannigfaltigkeit von qualitativen Bewegungen in der Enge unserer Dauer zu einer unbeweglichen »Qualität« zusammenziehen. Wir wollen diese — unserer Ansicht nach etwas mythologische — Theorie über die »sinnlichen Qualitäten« der wahrgenommenen Gegenstände kritisch nicht untersuchen. Wir richten unsere Aufmerksamkeit ausschließlich auf das rein kategoriale Problem, das hier vorliegt, und behaupten, daß unter den gemachten Voraussetzungen hier durch Bergson eine petitio principii begangen wird.

1) Abgesehen schon von der Entscheidung der Frage, ob die Aufmerksamkeit überhaupt imstande wäre, kategoriale Strukturen hervorzubringen!



Abgesehen nämlich von dem speziellen Moment der Handlungsbezogenheit, ergibt sich nach Bergson die Bildung des Schemas »Qualität« aus der Rhythmusdifferenz der beiden Dauern: der unsrigen und der unendlich auseinandergezogenen Dauer der Materie. Und nur vermöge dessen, daß einerseits die Materie, bzw. die qualitativen Veränderungen, andererseits unser Bewußtsein bestimmte Qualitäten haben, und daß sie in einen bestimmt qualifizierten Kontakt treten sollen, kann es in diesem Kontakt zu der Zusammenziehung der Mannigfaltigkeit von qualitativen Bewegungen kommen. Nicht nur das Vorhandensein bestimmter Qualitäten, sondern vor allem das Inhärieren der formalen Struktur, der Kategorie »Qualität« muß bei allen in Frage kommenden Elementen vorausgesetzt werden.

Man kommt also wiederum zu demselben Resultate: Entweder ist die Bergsonsche Bestimmung der Realität — jetzt schon in voller Allgemeinheit — überhaupt falsch und das, was er bestimmt, ist nur ein handlungsrelativer Aspekt von der Realität. Dann könnte der Versuch der Relativierung der Schemata doch gemacht werden — falls zugleich bewiesen wäre, daß die Realität von diesen Schemata frei ist. Der Versuch müßte aber jedenfalls auf eine andere Weise durchgeführt werden, als es bei Bergson geschieht. Oder aber die Bergsonsche Bestimmung der Realität ist richtig. Dann kann an eine Relativierung der Schemata (bzw. der Kategorien) überhaupt nicht gedacht werden. Oder endlich die Voraussetzung, Kategorien seien mit den Schemata der Handlung identisch, ist zu streichen.

Man muß sich unserer Ansicht nach für die dritte der Möglichkeiten entscheiden. Es ist freilich prinzipiell möglich, daß die Bergsonsche Auffassung des Bewußtseins und der Materie falsch ist. Darüber hätte die Metaphysik, oder die Naturwissenschaft zu entscheiden. Aber wie auch diese Entscheidung ausfallen würde, kann sie nur dann vom Widersinn frei sein, wenn sie den analytisch-formalen Bedingungen der Möglichkeit des Gegenstandes als solchen (im weitesten Sinne des leeren Etwas) Genüge tut. Wenn auch also die Bergsonsche Bestimmung der Realität inhaltlich falsch wäre, kann sie nicht durch eine solche andere ersetzt werden, daß bei ihr die Relativierung der analytisch-formalen Kategorien — im strengen Sinne des Wortes — möglich wäre. Wir können somit ruhig hier die Richtigkeit der Bergsonschen Auffassung voraussetzen und untersuchen, ob wir uns für die zweite, oder für die dritte Möglichkeit entscheiden sollen. A priori müßten wir aber nur in dem Falle die



zweite Möglichkeit wählen, wenn es von vornherein absurd wäre, die Existenz von formalen Strukturen irgendeines Gegenstandes anzuerkennen, welche entweder zwar Kategorien (d. h. eigene, notwendige, formale Strukturen des Gegenstandes selbst), aber nur Kategorien eines bestimmten Gegenstandsgebietes, oder nur bestimmte Umformungen des Gegenstandes sein würden. Umformungen, die auf irgendeine vor-philosophische Erkenntnis, oder auf sonst etwas relativ wären, und in welchen der betreffende Gegenstand in der betreffenden vor-philosophischen Erkenntnis auftreten würde. Indessen scheint uns die Existenz solcher Kategorien, die nur Kategorien bestimmter Gegenstände sind, bzw. die Existenz mancher relativer Umformungen (Schemata) der Gegenstandserscheinung durchaus möglich zu sein, unter der Bedingung natürlich, daß sie von den analytisch-formalen Kategorien der Gegenständlichkeit als solchen unterschieden werden. Wir entscheiden uns also für die zweite der angedeuteten Möglichkeiten nur unter der Voraussetzung, daß in diesem Falle unter »Kategorien« ausschließlich die analytisch-formalen Kategorien der Gegenständlichkeit als solchen verstanden werden, und wir lassen die Möglichkeit offen, daß es noch andere Kategorien und Umformungen der Gegenstände geben kann. Mit anderen Worten: Wenn das, was Bergson unter Schemata der Handlung versteht, analytisch-formale Kategorien sein sollen, so muß der Versuch ihrer Relativierung widersinnig sein. In diesem Sinne weisen wir die Bergsonsche Theorie des Intellektes zurück. Es scheint uns aber, daß Bergson unter den mannigfachen »Schemata« in Wirklichkeit auch etwas im Auge hat, das von den analytisch-formalen Kategorien verschieden ist. Dabei müßte man unter den Schemata solche abscheiden, die als Umformungen der Gegenstandserscheinung zu betrachten sind, und deren Relativierung prinzipiell möglich ist, und solche »Schemata«, welche in Wirklichkeit Kategorien eines bestimmten Gegenstandsgebietes sind. Wir werden uns mit dieser Scheidung in unseren positiv orientierten Betrachtungen beschäftigen. Es wird sich dann zeigen, daß bei den letztgenannten Kategorien eine eigentümliche Betrachtung möglich ist, die sich mit ihrer »Genese« — in einem spezifischen, erst dort zu bestimmenden Sinne — beschäftigen würde. Wir wollen übrigens nur die betreffende Problematik in den Hauptzügen entwickeln. Jetzt aber können wir die prinzipiellen Konsequenzen unserer bisherigen Diskussion besprechen und erörtern, was sich durch unsere Unterscheidung zwischen analytisch-formalen Kategorien, den Kategorien bestimmter Gegenstandsgebiete und den irgendwie relativen Um-



formungen der Gegenstandserscheinung in der erkenntnistheoretischen Fragestellung ändert.[1])

Es gibt einerseits einen Bereich von letzten Formen, den analytisch-formalen Kategorien, die sich als absolut notwendig erweisen, da jeder Versuch der Relativierung, und überhaupt der Zurückführung auf etwas anderes, zu einem unvermeidlichen Zirkel führt. Somit kann eine sie zum Thema wählende Untersuchung nicht von der Frage ausgehen, weswegen und wozu sie da sind, noch wie sie entstanden sind, sondern allein von der Frage, was sie sind, was für einen Sinn sie haben. Diesen Sinn rein und vollkommen adäquat herauszustellen, dann die mannigfachen Beziehungen, die zwischen den analytisch-formalen Kategorien bestehen, aufzudecken, ist die Aufgabe einer analytisch-formalen Kategorienlehre, bzw. — wie es E. Husserl nennt — der analytisch-formalen Ontologie. Außerdem kann es mehrere verschiedene Bereiche von Kategorien bestimmter Gegenstandsgebiete geben. Diese sind auch zunächst ihrem Sinne nach rein zu erfassen. Auch die Beziehungen, die zwischen ihnen obwalten, müssen untersucht werden. Dann aber ist ihr Recht, ihre »Objektivität« in einer ganz spezifischen »konstitutiven« Betrachtung zu begründen. Endlich kann es mannigfache Umformungen (Schemata) der Gegenstandserscheinung geben, die zu eigentümlichen Täuschungen in der vor-philosophischen Erkenntnis führen, und die auf diese Erkenntnis — gegebenenfalls auf die Handlungsnotwendigkeiten — relativ sind. Wie immer man aber die Frage nach der Existenz und der Natur solcher Schemata beantworten mag, jedenfalls muß eine Untersuchung, die sich mit ihrem Entstehen beschäftigen würde, die analytisch-formale Kategorienlehre und ebenso die Betrachtung über die Kategorien bestimmter Gegenstandsgebiete voraussetzen und kann an den letzteren gar nichts ändern. Es könnte sich in diesem Falle nur um eine Untersuchung über bestimmte Täuschungen handeln, die zwar in das Gebiet der Erkenntnistheorie im weiteren Sinne des Wortes fiele, die aber selbst keine prinzipielle Bedeutung hätte und beanspruchte, und die selbst die Lösung der im echten, prinzipiellen Sinne erkenntnistheoretischen Probleme voraussetzen müßte. Nach der Berichtigung also, daß bei dem Bergsonschen Versuche der Relativierung der Schemata es sich im Grunde

1) Eine Unterscheidung, die hier noch ungeklärt hingenommen ist, und die, wie sich später zeigen wird, noch mehrere prinzipielle Scheidungen in sich birgt. Für unsere jetzigen Zwecke genügt aber die obige Fassung. Zudem ist es uns in der jetzigen Problem-Situation noch nicht möglich, die volle Genauigkeit zu erlangen.



zum großen Teil nur um die Aufweisung und Erklärung bestimmter *Täuschungen* handle, gäbe die Bergsonsche Theorie des Intellektes keine *letzte* Lösung der in dem Gebiete der intellektuellen Erkenntnis liegenden Probleme. Und es wäre unbedingt notwendig, eine Erkenntnistheorie zu fordern, die, systematisch betrachtet, *vor* den betreffenden Bergsonschen Untersuchungen läge. Die Bergsonsche Theorie des Intellektes könnte somit das nicht erreichen, was sie zu sein beansprucht: eine *absolute* Erkenntnis von der intellektuellen Erkenntnis.

Endlich ist zu bemerken: Falls es sich herausstellen sollte, daß manche von den Bergsonschen Schemata Kategorien bestimmter Gegenstandsgebiete sind, und falls deren »Genese« (»Konstitution«) in dem noch zu bestimmenden Sinne versucht werden sollte, so darf *diese* Genese die genannten Kategorien nicht voraussetzen. Befinden sich z. B. unter den Kategorien eines untersuchten Gegenstandsgebietes die »Kategorien« »Ursache«, »Wirkung«, so darf ihre Genese nicht in dem Sinne der Aufsuchung von Ursachen zu gewissen realen Tatsachen als Wirkungen verstanden werden. Erfüllen aber sowohl die Theorie der Täuschungen, wie die der Kategorien bestimmter Gegenstandsgebiete, die oben angedeuteten Bedingungen, so können sie höchstens falsch sein, aber nicht widersinnig. Dies wollen wir noch in bezug auf die Bergsonsche Theorie der Schemata zeigen – unter der Voraussetzung, daß man sie in dem angezeigten Sinne korrigieren wird.

Da es uns hier bloß auf die Möglichkeit, bzw. Unmöglichkeit eines prinzipiellen Widersinnes ankommt, sehen wir ganz davon ab, ob die Bergsonschen Theorien über die Handlungsrelativität der Schemata richtig oder falsch sind. Wir nehmen nur an, daß sie eine Erklärung bestimmter Täuschungen, nicht aber eine Zurückführung der Kategorien zu ihrem Gegenstande haben. Sie sind dann zweifellos von jedem Zirkel frei. Nehmen wir als Beispiel die sinnliche Qualität. Sie ist nach Bergson eine Kontraktion von einer ungeheuren Mannigfaltigkeit schnell aufeinanderfolgender Bewegungen. Die Bewegungen sind aber selbst »verdünnte Qualitäten«. Objektiv gibt es eine Mannigfaltigkeit von gleichsam vorüberziehenden qualitativ bestimmten Bewegungen, subjektiv *eine* konstante, sinnliche Qualität. Es ist also eine Verwandlung einer Mannigfaltigkeit von Qualitäten einer Art in *eine* Qualität einer anderen Art. Dies kann falsch sein, aber es ist – aus prinzipiellen Gründen wenigstens – nicht absurd. Die Verwandlung hat ihre Ursache in den verschiedenen Dauerrhythmen, die notwendig für die Möglichkeit der Handlung sind.

D. h. sie hat ihre Ursache in einer bestimmten Qualifizierung von bestimmten Realitäten. Die Kategorie »Qualität« (Beschaffenheit) ist hier überall vorausgesetzt, aber das stört uns nicht im mindesten. Denn es handelt sich hier — der Voraussetzung gemäß — nicht um die Entstehung einer Kategorie, sondern um die Erklärung einer bestimmten Täuschung.

So glauben wir gezeigt zu haben, daß die Bergsonsche Relativierung der Kategorien nicht stichhaltig ist. Wir müssen aber — aus Gründen, die wir im nächsten Kapitel genauer erörtern — noch untersuchen, ob Bergson die Existenz einer speziellen »Form« — des Wesens (l'essence, εἶδος) mit Recht leugnet. Da es verschiedene Bedeutungen dieses Wortes gibt, so wollen wir uns an dem orientieren, was Bergson mit diesem Worte bekämpft. Bergson sagt: »l'essence ou la chose même« und behauptet, es sei nur ein Produkt des kinematographischen Mechanismus des Intellektes, ein handlungsrelatives Schema, dem in Wirklichkeit nichts entspricht. In Wirklichkeit gibt es nach Bergson — wie wir uns erinnern — einen kontinuierlichen Fluß des Werdens — z. B. der Entwicklung eines menschlichen Individuums. Von Geburt an über die Kindheit, das Jünglingsalter und die Zeit des reifen Mannes führt eine kontinuierliche Entwicklung bis zum Greisenalter und zum Tode. In diesen kontinuierlichen Fluß machen wir unter dem Einfluß der intellektuellen Einstellung momentane Einschnitte (Momentaufnahmen), in welchen ganze Perioden der Entwicklung zusammengezogen werden. Diese Momentaufnahmen weisen untereinander große Unterschiede auf. So wählen wir aus ihnen nur die Eigenschaften aus, die in der Mehrheit von ihnen auftreten und einander ähnlich sind, und bauen daraus eine Durchschnittsform auf. Diese Durchschnittsform, die natürlich nur ein Produkt des Intellektes ist, halten wir dann für das Wesen des betreffenden menschlichen Individuums. Fielen die intellektuelle Einstellung und die mit ihr verbundenen Strukturen fort, so gäbe es nur den kontinuierlichen Fluß der Entwicklung, und das angebliche Wesen zeigte sich der Realität gegenüber ebenso fremd, wie die intellektuellen Schemata.

Demgegenüber wollen wir zeigen, daß 1. die Betrachtung Bergsons, welche die Nicht-existenz des Wesens beweisen soll, seine Existenz voraussetzt, und 2., daß die erkenntnistheoretischen Behauptungen Bergsons keinen Anspruch auf Absolutheit erheben dürfen (was sie doch tatsächlich tun), falls man die Existenz des Wesens und die Möglichkeit der Wesenserkenntnis nicht zugibt.



Eine Durchschnittsform, welche aus einer Mannigfaltigkeit von »Formen« ausgewählt wird, soll also für ein Wesen gehalten werden, das es in Wirklichkeit nicht geben soll. Es liegt somit hier nach Bergson eine dreifache intellektuelle Täuschung vor: 1. die, die auf der Bildung der einzelnen Momentaufnahmen beruht, 2. die, welche in der Auswahl und der Konstruktion der Durchschnittsform kulminiert, 3. endlich die, welche durch die Umdeutung der Durchschnittsform in ein Wesen hervorgebracht wird. Jeder Schritt dieser ganzen Operation entfernt uns immer mehr von der wahren Gestalt der Realität — dem kontinuierlichen Flusse des Werdens. Die kategoriale Frage wurde schon erörtert. Ob die Materie jeder Momentaufnahme sich in so hohem Grade, wie das Bergson behauptet, von der Realität unterscheidet, können wir erst beurteilen, wenn wir — in dem nächsten Kapitel — im klaren sein werden, inwiefern die Bergsonsche Theorie über die Handlungsrelativität der äußeren Wahrnehmung und überhaupt über die intellektuelle Erkenntnis haltbar ist. Momentan interessiert uns nur der dritte Schritt der Umdeutung der Durchschnittsform in ein Wesen.

Bergson sagt: Eine Durchschnittsform wird für ein Wesen gehalten. Wir fragen vor allem, wofür sie gehalten wird. Was gehört zum Sinn eines Wesens (l'essence, εἶδος)? Leider gibt uns Bergson hier, wie übrigens in allen Fällen, wo es sich um eine Sinnbestimmung handelt, sehr wenig Auskunft. Er sagt: »l'essence ou la chose même«, und an einer anderen Stelle in »l'Evolution créatrice« (S. 340) lesen wir: Le mot εἶδος que nous traduisons ici par Idée, a en effet ce triple sens. Il designe: 1. la qualité, 2. la forme ou essence, 3. le but ou dessein de l'acte supposé accompli.« Und etwas weiter unten: »Après les explications que nous avons données un peu plus haut, nous pourrions et nous devrions peut-être traduire εἶδος par »vue« ou plutôt par »moment«. Car εἶδος est la vue stable prise sur l'instabilité de choses: la qualité qui est un moment du devenir, la forme qui est un moment de l'évolution, l'essence qui est la forme moyenne au-dessus et au-dessous de laquelle les autres formes s'échelonnent comme des altérations de celle-là ....« Wie wir sehen, bekommen wir hier schon eine Interpretation, was das Wesen nach Bergson in Wirklichkeit ist, was aber »das Wesen« bedeute unabhängig davon, ob seinem Sinne etwas in der Realität entspricht, oder nicht, darüber erfahren wir nichts. Wir müssen also annehmen, daß Bergson unter »Wesen« das versteht, was uns die philosophische Tradition seit Platos Zeit überliefert. Leider ist auch die traditionelle Auffassung



sehr dürftig, unklar und vor allem vieldeutig. Unter dem Namen »Idee« hat man in der Geschichte der Philosophie so verschiedene Sachen verstanden, daß wir eine große Untersuchung anstellen müßten, um uns in dem ganzen Wirrwarr zu orientieren. Die Bemerkung Bergsons »l'essence ou la chose même« ist immerhin ein Wegweiser. Unter Heranziehung dessen, daß Bergsons nirgends (außer einer Stelle, wo er über »existence logique« spricht, die zunächst mit dem Wesen nichts zu tun hat) über ideales Sein etwas sagt, können wir schließen, daß es sich mit dem Wesen um etwas handelt, was innerhalb der Sphäre des Realen zu suchen ist, und was sozusagen den Kern eines individuellen Gegenstandes ausmacht. Wir wollen es individuelles Wesen, oder »Wesen in der Konkretion« nennen, und glauben Bergson nicht umgedeutet zu haben, wenn wir darunter — im Einklang mit den öfters aufgetretenen philosophischen Tendenzen — den Bestand von konstitutiven (absoluten) Merkmalen eines Gegenstandes verstehen, die sein Was ausmachen, und die nicht fehlen dürfen, wenn der Gegenstand identisch mit sich selbst bleiben soll.[1])

Diese Bestimmung des Wesens vorausgesetzt, wollen wir zeigen, daß Bergson bei seiner Relativierung, bzw. Leugnung des Wesens eine petitio principii begeht. Denn wie liegen die Sachen bei ihm? Ist das Wesen nach ihm eine eigenartige Täuschung, so kann sie nur dadurch zustandekommen, daß einerseits die Realität, so wie sie an sich ist, andererseits die »Formen«, und unter ihnen die Durchschnittsform, und endlich auch der diese Formen hervorbringende Intellekt einen bestimmten Bestand von konstitutiven, diesen Gegenständlichkeiten eigentümlichen Merkmalen haben, die ihr Was ausmachen, d. h. daß sie alle ihr eigenes bestimmtes Wesen haben. Nur in diesen Wesen kann die Unmöglichkeit gründen, daß das in der Durchschnittsform als »Wesen« Vermeinte eine Realität sein könnte. Damit zugleich würde nicht bloß zugegeben, daß die in Betracht kommenden Faktoren ihr eigenes Wesen haben, sondern auch, daß die Rede davon, daß die Realitäten ein Wesen haben, eine vernünftige ist. Es ist somit zwecks der Leugnung der Existenz des individuellen Wesens dessen Existenz in der Realität vorausgesetzt.

Darauf würde uns Bergson vielleicht antworten: Gewiß, jeder Gegenstand hat einen Bestand von konstitutiven Merkmalen. Aber

1) Natürlich ist diese Bestimmung von der strengen Fassung, die in der modernen Phänomenologie aufgetreten ist, weit entfernt und birgt in sich noch die Gefahr vieler Äquivokationen. Aber für unsere Zwecke reicht sie aus. Andererseits dürfen wir hier unsere Auffassungen nicht einführen.



daraus schon ein unverändertes, starres Wesen zu machen, das ist bloß die natürliche Metaphysik des Intellektes. Es gibt einen Bestand von konstitutiven Merkmalen, wenn man sozusagen in dem beständigen Fluß des Werdens haltmacht. Wenn man aber in diesem Fluß mitfließt, so gibt es nur das kontinuierliche Fließen und jedes starre Wesen ist nur eine statische, handlungsrelative Ansicht. — Wir wollen hier die Frage nicht aufwerfen, ob das Wesen eines Gegenstandes einer Veränderung unterliegen kann, ohne die Dieselbigkeit des Gegenstandes zu vernichten. Wir fragen nur — und nicht zum ersten Male —, was diese Dieselbigkeit konstituiert und in der Erkenntnis verbürgt? Und wenn uns Bergson darauf antwortete, die Dieselbigkeit des Gegenstandes sei auch nur eine intellektuelle, handlungsrelative Form, so müßten wir den Verfasser der »Evolution créatrice« daran erinnern, daß die Dieselbigkeit eine analytisch-formale Kategorie ist, die sich absolut nicht relativieren läßt. Außerdem würde dann jede Philosophie, und gar eine solche, die absolute Erkenntnis von der Realität erlangen will, prinzipiell unmöglich sein. Auf das letztere würde uns Bergson vermutlich sagen, es hänge alles davon ab, wie man die Philosophie bestimmt. Die Philosophie sei nur als ein unmittelbares Schauen, als ein unmittelbares, mitschwimmendes Erleben des fließenden Bewußtseins möglich.[1]) Sowie man von dem unmittelbaren Schauen zu irgendeiner Behauptung übergehe, müsse man die einfache und fließende Intuition in starre Formen einzwängen und dadurch auf Adäquatheit und absolute Wahrheit der aufgestellten Behauptungen verzichten. Indessen, wenn auch die Philosophie nur in dem Sinne des intuitiven Mitschwimmens mit dem Flusse des Bewußtseins bestehen sollte, so könnte sie nur dann »Philosophie« genannt werden, wenn in diesem Mitschwimmen eine absolute und überhaupt eine »Erkenntnis« erreicht würde.[2]) Soll es aber überhaupt zu einer Erkenntnis kommen, so ist es notwendig, daß wir nicht bloß »schauen«, sondern auch »sehen«, d. h. erfassen, und daß wir auch wissen, was wir erfaßt haben. Sehen wir vorläufig davon ab, ob dies alles in einem schlichten, intuitiven Mitschwimmen möglich ist, so ist es jedenfalls evident, daß das schauend Erfaßte notwendig eine Washeit haben muß, und daß, wenn es zu einer Erkenntnis kommen soll, wir notwendig dieses Was erfassen und in seinem eigenen Sinne festhalten müssen. Wenn wir auch die Philosophie auf das unmittelbare Schauen und Erfassen reduzieren und von der Möglichkeit der Übertragung der

1) Vgl. Intr. à la métaph. Revue de métaph. et de morale Bd. 25.

2) Auch nach der Bergsonschen Bestimmung der Philosophie.



erschauten Resultate absehen dürften, auch dann müßten wir das Bestehen von verschiedenen, dem Bewußtsein selbst immanenten Washeiten, sowie ihren kategorialen Formen usw. anerkennen. Und wenn wir auch zugeben könnten, daß die Form des Bewußtseins sich kontinuierlich ändert, so müssen sich einerseits den Änderungsphasen entsprechende einheitliche Formwasheiten statuieren, andererseits muß in ihnen allen ein Bestand von ursprünglich absolut notwendigen Merkmalen enthalten sein, der in den mannigfachen Veränderungen und Modifikationen das identische Ganze des Bewußtseins ausmacht, oder mit anderen Worten sein individuelles Wesen ist. Dieses Wesen ist die Bedingung der Existenz des Bewußtseins, bzw. des betreffenden Gegenstandes, es ist ja eben sein innerster Kern — »essence ou la chose même« —, wie Bergson sagt.

Irgendeine Durchschnittsform der mannigfachen Veränderungen eines Gegenstandes für sein individuelles Wesen zu halten, ist natürlich falsch. Aber es ist nicht so sehr eine intellektuelle, handlungsrelative Täuschung als ein Irrtum des Philosophen, darin das Wesen zu suchen. Eine Durchschnittsform muß freilich in jeder der Veränderungsphasen, bzw. in jedem der Gegenstände, deren Durchschnittsform sie ist, in vager Annäherung verkörpert sein. Sie braucht aber gar nicht mit dem Wesen zusammenzufallen. Sie ist ein Produkt des induktiven Verfahrens und ist als solches in seinem Gehalt auf die zufällige Auswahl der einzelnen Veränderungen, bzw. der entsprechenden Gegenstände durchaus relativ. Sie kann somit, je nachdem andere Exemplare unter dem Gesichtspunkt des Durchschnitts betrachtet werden, einen anderen Gehalt haben. Das ist natürlich bei einem individuellen Wesen von etwas ein Nonsens. Ein Gegenstand kann nicht nicht einmal dieses und ein anderes Mal ein anderes Wesen haben, wenn er überhaupt noch identisch »derselbe« bleiben soll. Außerdem kann man zu einer Durchschnittsform nur auf dem Wege der einzelnen Betrachtung und der Vergleichung kommen, während so etwas, wie z. B. das Wesen eines individuellen Bewußtseins, in einem einzigen Bewußtseins-Erlebnis voll und absolut erfaßt werden kann. Die Bergsonsche Auffassung des Wesens ist also nicht bloß deswegen falsch, weil er es in einer statischen, handlungsrelativen Durchschnittsform zu finden glaubt, sondern sie bleibt auch dann falsch, wenn man diese vermeintlich bloß handlungsrelative Form durch eine der entsprechenden Gegenständlichkeit immanente Form ersetzt und das Wesen als eine Durchschnittsform in diesem Sinne faßt. Die ganze prinzipielle Diskussion, die Bergson

gegen das Wesen und gegen jede »Ideen-Philosophie« führt, läßt das wirklich vorliegende Problem ganz beiseite.

Man muß aber noch viel weiter in der von Bergson bestrittenen Richtung gehen, wenn man eine wirklich philosophische Erkenntnis und vor allem eine Erkenntnistheorie erreichen will. Bergson selbst geht de facto in dieser Richtung, obwohl er sich dessen nicht bewußt ist. Dies wird sofort klar sein, wenn wir fragen, was denn das Subjekt eines Satzes vom Typus: »Das Bewußtsein in der reinen Dauer bildet eine heterogene verschmolzene Mannigfaltigkeit« — ausmacht.

Wir möchten Bergson nichts aufzwingen, was er nicht selbst meint. Wir wissen sehr wohl, daß Bergson in dem, was er sich zur Klarheit gebracht hat, weit davon entfernt ist, das bewußt zu meinen, was wir hier herausstellen wollen. Wir wollen bloß zu zeigen versuchen, daß Bergson seine Stellung ändern muß, wenn er nicht auf eine absolute Erkenntnistheorie verzichten will. Seiner ganzen prinzipiell metaphysischen Einstellung gemäß ist jede seiner Behauptungen über das Bewußtsein in dem Sinne einer Aussage über ein reales Faktum gemeint und prätendiert absolute Geltung zu haben, ob sie ein metaphysisches, oder ein erkenntnistheoretisches Thema betrifft. Demgegenüber fragen wir, ob der wirkliche Sinn einer Behauptung, die im echten Sinne erkenntnistheoretisch sein soll, nicht doch ein anderer sein muß.

Untersuchen wir ganz unabhängig von Bergson die verschiedenen möglichen Bedeutungen, in denen eine Behauptung vom Typus: »das Bewußtsein in der reinen Dauer ist usw.« (oder: »die reine Wahrnehmung ist usw.«) gemeint sein kann, so kommen wir zu folgenden Möglichkeiten: Entweder 1. ist sie gemeint als eine einfache Feststellung einer zu der Welt, zu dem Universum gehörigen Tatsache; oder 2. ist sie eine Feststellung über eine reale Tatsache, aber nur in der Weise einer Übertragung einer Einsicht, die selbst nichts Reales zum Gegenstande hat, auf das gegebene Faktum (wie man etwa sagt: Dieses reale Dreieck hat die Winkelsumme 2 R, weil »jedes Dreieck« usw.); oder 3. als eine Feststellung über etwas, das gar nichts Reales ist, jedoch in irgendwelchem Sinne existiert; oder endlich 4. als eine Aussage über einen Begriff.

Das letzte können wir sofort aus unseren Erwägungen ausscheiden, da es evident ist, daß eine Aussage der Art wie »das Bewußtsein ist eine heterogene, verschmolzene Mannigfaltigkeit« in Anwendung auf den Begriff des Bewußtseins keinen vernünftigen Sinn hat.

Wie wir schon oben bemerkten, stellt Bergson die erwähnten Behauptungen im Sinne der ersten von den aufgezählten Möglich-



keiten auf. Fragen wir, was in ihnen »das Bewußtsein« bedeuten kann, so finden wir folgende Möglichkeiten vor: »Das Bewußtsein« bedeutet: 1. ein bestimmtes einzelnes, individuelles Bewußtsein, oder eine, sei es bestimmte, oder im partikulären Sinn unbestimmte Vielheit von solchen Einzelheiten; 2. die Allheit der real existierenden individuellen Bewußtseinsströme, bzw. jedes von den real existierenden individuellen Bewußtseinsströmen überhaupt; 3. das Urbewußtsein.

Die erste Möglichkeit können wir hier beiseite lassen, da es wohl klar ist, daß sie für die erkenntnistheoretische Betrachtung ohne Bedeutung ist, und somit von Bergson nicht gemeint sein kann. Was die 2. Möglichkeit anlangt, so fragen wir: Auf Grund welcher Erkenntnis konnte Bergson zu einer These kommen, die jedes real existierende Bewußtsein, bzw. ihre Allheit betreffen würde? Es gibt innerhalb des Bergsonschen Systems zwei Wege, die dahin führen könnten, beide aber vermögen eine absolute Erkenntnis nicht zu geben. Der erste besteht in der Erreichung einer beschränkten Anzahl von Intuitionen, deren Ergebnisse durch Induktion auf alle real existierende Bewußtseinsströme erweitert werden müßten. Induktion als solche gibt selbstverständlich keine absolute Erkenntnis, wobei noch zu beachten ist, daß die Induktion nach Bergson in dem Maße an Objektivität verliert, je mehr der untersuchte Gegenstand in der reinen Dauer begriffen ist. Es ist auch auf Bergsons Standpunkt unverständlich, wie überhaupt eine solche Induktion gelingen kann? Denn jedes Bewußtsein, in der reinen Dauer erfaßt, ist eine schlechthin einfache, einzigartige Qualität; und diese Einzigartigkeit steigt mit dem Grade der Intuitivität der Erfassung. Zwischen solchen Qualitäten besteht nach Bergson eine unüberbrückbare Kluft. Was kann also das »Gemeinsame« sein, das als Material zu der allgemeinen Behauptung »alle Bewußtseinsströme usw.« dienen würde? Auch wenn Bergson unser individuelles Wesen anerkennen wollte, würde sich die Situation nicht bessern. Denn die individuellen Wesen sind ebenso schlechthin individuell, wie die individuellen Bewußtseinsströme selbst, und wenn es sich um ihren Gehalt handelt, untereinander ebenso verschieden. Man müßte also, um die Induktion durchzuführen, die einzelnen Bewußtseinsströme unter dem statischen Aspekte nehmen; dadurch würde man aber das Eigenste des Bewußtseins verlieren. Die in Frage stehende Behauptung könnte somit als absolute Erkenntnis auf diesem Wege nicht begründet werden. Der andere Weg zu ihrer Begründung kann über die intuitive Erkenntnis des Urbewußtseins führen.

Die Spuren des Urbewußtseins als des Urimpulses des geistigen Seins finden sich in jedem individuellen Bewußtsein. Könnten wir also das Urbewußtsein absolut erkennen, so ergibt sich daraus eine Behauptung über alle individuellen Bewußtseinsströme. Indessen scheint uns auch dieser Weg zu dem geforderten Resultat nicht führen zu können. Denn erst dann wäre die betrachtete Behauptung auf dem bezeichneten Wege zu begründen, wenn: 1. das Urbewußtsein in seiner ganzen Ausdehnung erfaßbar wäre. Dies ist aber auch nach Bergson nicht der Fall. Wir können immer nur einen Bruchteil davon erfassen, und dann aus ihm die Struktur des Urbewußtseins »erraten« (déviner). Wir werden später untersuchen, ob gerade hier nicht ein Verstoß gegen das Prinzip der Intuitivität der absoluten Erkenntnis liegt. Sehen wir aber davon ab, so ergeben sich neue Bedenken. Wie wir sahen, steigt nach Bergson die Verschmolzenheit bzw. die Einfachheit und Unteilbarkeit der Gesamtqualität des Bewußtseins mit dem Grade der Spannung der Dauer. Das Urbewußtsein soll aber eine enorme Steigerung dieser Spannung ausweisen. Darf von der Erfassung dieses zu einer einfachen »Qualität« verschmolzenen Urbewußtseins ernstlich die Rede sein, wenn man zugleich behauptet, es könne nur ein unendlich kleines Differenzial desselben erfaßt werden? Muß dieser Bruchteil nicht noch weit mehr von der originären Qualität des Urbewußtseins entfernt sein, als z. B. der statische Aspekt von unserem individuellen Bewußtsein in der reinen Dauer? Und der statische Aspekt stellt ja nach Bergson nur eine statische Aufnahme, ein lebloses Symbol, nicht aber die Realität selbst dar.

2. Es müßte intuitiv erkannt werden, daß wir alle (und d. h. mindestens, alle menschlichen Bewußtseinsströme) sozusagen Sprossen des Urbewußtseins sind. Das setzt aber eine intuitive Erkenntnis von allen menschlichen Bewußtseinsströmen voraus. Eine Erkenntnis, die entweder eben erst durch die Zurückführung auf das Urbewußtsein erreicht werden sollte, oder auf dem früher besprochenen Wege zu erreichen, oder vielmehr, wie wir feststellten, nicht zu erreichen wäre.

3. Mit der Änderung der Spannung der Dauer ändert sich nach Bergson die Gesamtqualität evtl. die Grundstruktur des Bewußtseins. Und da das Bewußtsein immer eine einfache Qualität sein soll, so nützte uns die Erkenntnis des Urbewußtseins, auch wenn gegen sie keinerlei Bedenken bestünden, gar nichts. Denn einerseits ist sein Dauer-Rhythmus ein ganz anderer als der unseres Bewußtseins, und somit muß auch seine Grundstruktur eine ganz andere sein als die

unseres Bewußtseins. (Unser Bewußtsein ist ja nach Bergson ein »rückschauendes« und »distinktes«, im engeren Sinne Bewußt-Sein, was in bezug auf das Urbewußtsein nicht gilt, so daß am Ende die Frage gestellt werden könnte, ob dieses Urbewußtsein wirklich ein »Bewußt-Sein« ist.) Andererseits wäre es wegen der Einfachheit der Gesamtqualität des Bewußtseins nicht möglich, die »Spuren« des Urbewußtseins als solche und für sich zu erfassen. Man müßte sie zu diesem Zwecke an dem konkreten Ganzen abheben, und dadurch würden weder sie noch unser Bewußtsein erkannt werden. Man erfaßte in diesem Falle nur einen statischen Aspekt. Das, was wir in unserem Bewußtsein fänden, wäre dem in dem Urbewußtsein Erfaßten gegenüber völlig heterogen. Es ist also unmöglich, auf Grund der Erkenntnis des Urbewußtseins das Gemeinsame aller faktisch existierenden menschlichen Bewußtseinsströme zu erfassen und damit zu einer allgemeinen Behauptung über die letzteren zu gelangen.

Endlich wäre bei der eben bezeichneten Interpretation des Wortes »Bewußtsein« die Fassung des Subjektes der besprochenen Behauptung eine unangemessene. (»Das Bewußtsein« statt »jedes bis jetzt real existierende Bewußtsein«.) Und es wäre nicht zu verstehen, weswegen Bergson gerade eine unangemessene Formulierung wählt.

Es bleibt uns somit die dritte der oben bezeichneten möglichen Bedeutungen des Subjektes der untersuchten Behauptung übrig: Unter »Bewußtsein« sollte das Urbewußtsein verstanden werden. Indessen muß man diese Bedeutung des Wortes ausscheiden, weil es sich in der untersuchten Behauptung um etwas handelt, was in dem individuellen Bewußtsein vorhanden und überhaupt ein individuelles Sein ausmachen soll. Das letztere darf aber dem Urbewußtsein nicht zugesprochen werden (analog bei Aussagen: »die reine Wahrheit ist usw.«).

So haben wir alle möglichen Bedeutungen der Behauptung über das Bewußtsein untersucht, die in Betracht kommen, wenn diese auf reale Tatsachen gehen soll. In allen Fällen hat sich gezeigt, daß die untersuchte Behauptung nicht auf Absolutheit Anspruch erheben darf. Gibt es also keinen anderen Sinn, in dem man über »Bewußtsein« (und ebenso über »reine Wahrnehmung«, »Intuition«) reden dürfte, so kann man höchstens absolute Erkenntnisse von einzelnen individuellen Bewußtseinen erreichen. Man dürfte dann aber keine Sätze über alle real existierende Bewußtseinsströme aufstellen, die absolute, uneingeschränkte Geltung besäßen,



wie das von erkenntnistheoretischen Grundbehauptungen zu fordern ist.

So sind wir unter der Festhaltung der Bergsonschen Voraussetzungen zur Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie und somit der Philosophie gekommen. Mindestens sind die Grundbehauptungen über die in Frage kommenden Gegenständlichkeiten im Rahmen des Bergsonschen Systems nicht zu begründen. Man muß zu ihrer Begründung andere Wege suchen. Positiv nachzuweisen und ausführlich zu zeigen, daß es einen solchen gibt, ist nicht Sache dieser bloß kritischen Betrachtungen. Wir wollen also nur mit einigen Worten andeuten, worum es sich handelt, und den sich dafür interessierenden Leser an die grundlegenden Arbeiten der Husserlschen Phänomenologie — vor allem an die »Ideen zu einer reinen Phänomenologie« — verweisen.

Wie wir uns erinnern, kann eine Behauptung vom Typus »das Bewußtsein in der reinen Dauer ist usw.« erstens im Sinne einer Feststellung verstanden werden, die freilich die Realität betrifft, die aber ihre Begründung in einer Erkenntnis hat, welche ihrem Sinne nach keine positive Behauptung über reales Dasein in sich schließt. Sie kann zweitens im Sinne einer Feststellung verstanden werden, die sich nicht auf Reales bezieht, aber deren Gegenstand doch wahrhaft ist. Gäbe es Existenzen, die nichts Reales sind, welche aber doch in der Sphäre des realen Seins ihnen entsprechende und alles von ihnen außer dem ideellen Charakter in sich verkörpernde Gegenstücke haben, so würde eine Erkenntnis von ihnen die Eigenschaft haben, den in die erste Gruppe fallenden Behauptungen als Begründung zu dienen. Da wir aber hinsichtlich der Geltung von Behauptungen der ersten Gruppe auf diejenige der sie begründenden Erkenntnisse vom Nicht-realen zurückgeführt werden, so haben wir uns sogleich mit dieser zweiten Gruppe zu beschäftigen.

Konkreter gesprochen: Da einerseits die Behauptungen über »das Bewußtsein« den Charakter der Absolutheit nicht beanspruchen können, wenn sie reine Tatsachen-Feststellungen sind, und da sie andererseits diese Absolutheit beanspruchen, so kann ihr Anspruch nur dann gerechtfertigt werden, wenn es 1. ein nicht reales »Bewußtsein« gibt, das so beschaffen ist, daß es ein **Bewußtsein** ist und daß es in der Sphäre des realen Seins Realisierungen hat, die seine volle Natur wiedergeben, so daß alles, was über es ausgesagt wird, auch für jede seiner Realisierungen gilt; und 2. wenn es von diesem nicht realen Bewußtsein eine absolute Erkenntnis gibt.



Nennen wir dies nicht-reale Bewußtsein das reine Wesen vom Bewußtsein, so ergibt sich im endgültigen Resultate: eine Erkenntnis-Theorie als eine letzte, absolute Erkenntnis von der Erkenntnis ist nur dann möglich, wenn es reine Wesen von allen in Frage kommenden Gegenständlichkeiten, und wenn es eine absolute Erkenntnis von diesen Wesen (eine Wesenserkenntnis) gibt. Gibt es aber beides nicht, so ist die Erkenntnis-Theorie und überhaupt jede Philosophie, die sich nicht bloß auf absolute Erkenntnis vom Individuellen beschränken will, unmöglich. Eine Philosophie aber, die einerseits sich zur Aufgabe die Begründung der absoluten Erkenntnis stellt, und deren Möglichkeit behauptet, und welche andererseits die Existenz der reinen Wesen (vom Bewußtsein, von der Erkenntnis) leugnet, eine solche Philosophie ist mit einem Widerspruch behaftet und kann nicht wahr sein. Das aber trifft auf die Bergsonsche Philosophie zu. Denn einerseits behauptet sie und begründet die Möglichkeit der absoluten Erkenntnis, andererseits leugnet sie die Existenz der reinen Wesen vom Bewußtsein. Dadurch haben wir als erstes Resultat der Diskussion die Unhaltbarkeit der Bergsonschen Stellung gezeigt. Zweitens sind wir zu einer fundamentalen Bedingung der Möglichkeit der philosophischen Erkenntnistheorie gelangt. Es liegen uns jetzt zwei Möglichkeiten vor: Entweder leugnen wir die Existenz der reinen Wesen, so müssen wir auf die Erkenntnistheorie verzichten, oder wir wollen eine Erkenntnistheorie treiben, dann sind wir genötigt, reine Wesen anzuerkennen. Damit werden wir uns noch in dem nächsten Kapitel beschäftigen. Wir wenden uns jetzt der Bergsonschen handlungsrelativen Auffassung der intellektuellen Erkenntnis zu und versuchen – immer noch in der Hauptsache dialektisch verfahrend –, die Quelle des Fehlers dieser Auffassung zu finden und zugleich die für unsere positive Untersuchung noch fehlenden Elemente aufzudecken.

## II. Kapitel.

## Kritische Untersuchung der Theorie des Intellektes.

Die Untersuchungen über die intellektuelle Erkenntnis spielen in der Bergsonschen Erkenntnistheorie eine zweifache Rolle. Einerseits als Untersuchungen über ein Thema, welches für sich selbst von Interesse ist. Andererseits als negative Begründung der Möglichkeit der absoluten, intuitiven Erkenntnis. Im ersten Falle liegt ihr Ziel und Resultat in dem Beweise der Handlungsbezogenheit des Intellektes, die, wie wir wissen, eine bestimmte Umformung der Realität zur Folge hat. Im zweiten Falle zeigt die Theorie, daß diese Um-

formung nicht auf Rechnung der Erkenntnis als solcher fällt, sondern dieser nur zufällig zukommt und als Folge der Handlungsbezogenheit nach Ausschaltung des Handlungsinteresses im Prinzip zu beseitigen ist. Somit steht sie nur faktisch und nicht prinzipiell dem Vollzuge der absoluten Erkenntnis der Realität im Wege. Dadurch ist die prinzipielle Möglichkeit der absoluten Erkenntnis dargetan, und man hat nur eine durch die Ergebnisse der Theorie des Intellektes bestimmte Methode auszubilden, um die absolute Erkenntnis zu erreichen. Wäre freilich die letztere nicht durch den schlichten Vollzug der Intuition in ihrer Existenz faktisch nachgewiesen, so würde die Theorie des Intellektes zu einem vollständigen Beweise der Existenz der Intuition nicht ausreichen. Hätte man aber die Theorie des Intellektes nicht, so würde selbst die vollzogene Intuition ein Geheimnis bleiben, und es würde nicht bloß in bezug auf ihre Möglichkeit, sondern auch in bezug auf ihr Objektivitätsvorrecht — der handlungsbezogenen Erkenntnis gegenüber — gar nichts ausgemacht. Man stünde vor zwei Erkenntnisweisen, oder besser vor zwei grundverschiedenen Gegebenheiten, mit welchen man nichts anzufangen wüßte, und von welchen man im täglichen Leben — bei den praktischen Vorzügen der intellektuellen Weltansicht — die letztere unbekümmert um theoretische Schwierigkeiten als die allein richtige anerkennen würde, während man in der Theorie vor Geheimnissen und Widersprüchen zurückschrecken und in Skeptizismus enden müßte. Erst das Zusammenwirken der Theorie der Intuition und der des Intellektes führt — nach Bergsons Ansicht — zu einer theoretisch befriedigenden Begründung der absoluten Erkenntnis. So ist die Theorie des Intellektes das theoretische »sine qua non« der Theorie der Intuition. Andererseits — wie wir hinzufügen — ist zu betonen, daß, obwohl die Theorie des Intellektes die der Intuition in der Begründung und in der Ausgestaltung selbst wesentlich bedingt, dieses Bedingtsein nicht von der Art ist, daß die Leugnung der Theorie des Intellektes eine vollständige Leugnung der Möglichkeit der Intuition nach sich ziehen müßte. Das Faktum der Existenz der Intuition sichert ihre Möglichkeit auch dann, wenn es sich mit dem Intellekte ganz anders verhielte, als dies Bergson behauptet. Und es beständen auch theoretisch keine Schwierigkeiten, wenn es nur gelänge, sowohl die Natur und die Genese, wie die An- oder Abwesenheit der »Schemata der Handlung« in bestimmten Fällen auf eine andere, erkenntnistheoretisch einwandfreie Weise aufzuklären. Nur die Reflexe der Theorie des Intellektes, die sich bei Bergson in der Auffassung der Intuition geltend machen, müßten



fortfallen. Daß die Theorie des Intellektes nicht stichhaltig sein kann, davon haben wir uns im vorigen Kapitel überzeugt. Sie kann es aber nicht sein, nicht nur deswegen, weil die von Bergson gelieferten Analysen in manchen Fällen mit dem wirklich Bestehenden nicht zusammenstimmen, sondern vor allem deswegen, weil prinzipielle, methodische Fehler von Bergson begangen wurden. Wir wollen jetzt versuchen, dies in bezug auf die noch zu ergänzenden Punkte nachzuweisen. Gelingt uns dies, so gewinnen wir nicht nur kritische Einsicht in die Bergsonsche Theorie, sondern zugleich eine Richtschnur für unsere positiven Untersuchungen.

Das Ziel der Theorie des Intellektes liegt, wie wir wissen, in dem Aufweis der Beziehungen, welche zwischen dem Intellekte und der Handlung bestehen, sowie in der Herausstellung der Handlungsrelativität der Umformungen der Realität, die sich in diesen Beziehungen ergeben. Nach Bergson kommt diese Relativität schon in der reinen äußeren Wahrnehmung dadurch zum Ausdruck, daß die reine Wahrnehmung nur eine bestimmt geartete Auswahl aus der Gesamtheit der Bilder ist. Im Prinzip verhält sie sich zur Realität wie ein Teil zum Ganzen. Da aber mit dieser Auswahl tatsächlich schon in dem reinen oder nur nahezu reinen Zustande der Wahrnehmung manche handlungsrelative Umformungen in dem Bildersystem, das die »Welt« genannt wird, zustande kommen;[1]) da weiter sich eo ipso eine Tendenz einstellt, den ausgewählten Teil als ein Ganzes zu betrachten;[2]) da endlich die absolut reine Wahrnehmung nur eine Abstraktion ist, von welcher das tatsächlich Vorkommende in erheblichem Maße abweicht, so ist es klar, daß die reine Wahrnehmung, so sehr sie »im Prinzip« fähig wäre, die Realität, wie sie an sich ist, zu erfassen, tatsächlich zu Gegebenheiten führt, die inhaltlich von der Realität verschieden sind. Diese inhaltliche Verschiedenheit wächst aber nach Bergson — in beträchtlichem Maße in der konkreten Wahrnehmung — und allgemein in dem kinematographischen Mechanismus des Intellektes, so daß die intellektuelle Erkenntnis desto mehr der Realität inadäquat ist, je mehr sie den Gewohnheiten des »gemeinen Verstandes« (sens commun) folgt. Das Resultat der Untersuchung beeinträchtigt also stark den Erkenntniswert der praktischen, intellektuellen Erkenntnis. Da zugleich die exakte Wissenschaft (science) sich der intellektuellen Methode bedient und selbst nicht ganz von Handlungsinteressen frei ist,

1) Hierher gehören z. B. die Orientierungen um das jeweilige Handlungszentrum herum.

2) Die freilich Bergson bei der reinen Wahrnehmung nicht hervorhebt!

so ist ihr Erkenntniswert — mag sie noch so genau die Verunreinigung der Erkenntnis durch das praktische Interesse des täglichen Lebens eliminieren — im Grunde auch in hohem Maße problematisch. Aber auch abgesehen davon, ist die Geltung der intellektuellen Erkenntnis schon dadurch »in Frage gestellt«, daß sie Gegenstand einer erkenntniskritischen Untersuchung ist. Sie wird aber noch mehr »fraglich« (und das besagt hier »bezweifelbar«), wenn man beachtet, daß die Untersuchung von der Nichtobjektivität mancher »intellektuellen Formen« (Raum, homogene Zeit, Kategorien) geradezu ausgeht und somit von vornherein auf ihre wahrscheinliche Nichtobjektivität evtl. Relativität eingestellt ist.

Wir fragen jetzt ganz unabhängig von Bergson: Was für eine Methode, welche Mittel der Untersuchung muß eine erkenntnistheoretische Untersuchung zur Verfügung haben, wenn sie sich eine Aufgabe der eben angedeuteten Art stellt? Und allgemeiner: Welchen Bedingungen muß eine Erkenntnistheorie, welche Kritik einer Erkenntnis sein will, überhaupt genügen, um wenigstens von prinzipiellen Irrtümern frei zu sein?

Rein systematisch betrachtet, ist es klar, daß schon die Aufstellung eines erkenntnistheoretischen Problems, das die Objektivität einer Erkenntnis zum Thema hat, nicht völlig aus der Luft gegriffen werden kann, sondern sich selbst auf irgendwelche Einsicht stützen muß. Diese Ausgangserkenntnis muß, wenn sie wirklich den Anfang einer solchen Fragestellung bilden soll, selbst irgendwie »gesichert« sein, d. h. hinsichtlich ihrer Geltung mindestens außerhalb des Fraglichen verbleiben. Handelt es sich aber um einen Ausgangspunkt zu einem Problem von prinzipieller erkenntnistheoretischer Bedeutung, so muß die Ausgangserkenntnis selbst absolut unbezweifelbar sein und darf kein Ergebnis einer etwa dogmatisch vorausgesetzten Theorie bilden. Sie muß überhaupt von jeder Theorie unabhängig sein und speziell vor jeder Theorie liegen, die irgendwie durch die in Frage gestellte Erkenntnis »begründet« wird, wenn eine petitio principii vermieden werden soll. Soll aber die erwähnte Ausgangserkenntnis als gültige Voraussetzung, als wissenschaftliches Prinzip der folgenden Untersuchungen dienen, so muß sie nicht bloß wirklich absolut unbezweifelbar sein, sondern sie muß als solche erkannt werden. Es muß somit die prinzipielle Möglichkeit bestehen, sie in sich selbst (immanent) absolut zu erkennen. Mehr als absolute Erkenntnis zu diesem Zwecke zu fordern, wäre widersinnig. Aber ebenso falsch wäre es, sich in diesem Falle



mit einer nicht absoluten — und gar mit einer problematischen — Erkenntnis begnügen zu wollen. Denn dann müßte der in der Gesamtheit der erkenntnistheoretischen Sätze als letzt begründend zu geltende Satz selbst begründungsbedürftig sein. Die absolute Erkenntnis selbst in ihrem Sinn und in ihrer Geltung kann also zum Zwecke einer erkenntnistheoretischen Untersuchung nur in einer absoluten Erkenntnis erfaßt werden. Steht es aber so, so sind hier sowohl die erkannte, wie die erkenntnis-leistende Erkenntnis von demselben Wesen. Das besagt freilich noch nicht, daß die Erkenntnisakte beider Erkenntnisse ihrem Wesen nach absolut identisch sein müssen. Daß sie es aber sind, ist wohl möglich. Wäre das jedoch wirklich der Fall, so gewänne man dadurch in der Aufdeckung dieser Art absoluter Erkenntnis die letzte Stütze, die letzte Begründung der Erkenntnistheorie, aus welcher alle erkenntnistheoretischen Sätze ihr letztes Geltungsrecht schöpften. Denn es bestünde in diesem Falle keine Notwendigkeit, die in der Funktion begriffene Erkenntnis nochmals einer Erkenntnis zu unterwerfen, welche ihrerseits wiederum — und so in infinitum — zu erkennen wäre. Jeder neue Schritt, der übrigens in sich wohl möglich sein kann, würde uns zu keinem neuen Resultate führen.

Um Mißverständnissen vorzubeugen, ist hier ausdrücklich zu betonen, daß, wenn wir hier von einer Notwendigkeit der Erkenntnis einer absoluten Erkenntnis für die Zwecke einer systematisch einwandfreien Erkenntnistheorie reden, es nicht in dem Sinne gemeint ist, als ob die ausgeübte absolute Erkenntnis die erkannte Erkenntnis hinsichtlich ihrer Geltung begründete. Jede Erkenntnis trägt das ihr eigentümliche Geltungsrecht in sich selbst ohne Rücksicht darauf, ob sie selbst Gegenstand einer gültigen Erkenntnis ist, oder nicht. Es gibt nun Erkenninisarten, die ihrem eigenen Sinne nach auf andere Erkenntnisse von höherem Geltungsrechte zurückweisen, wogegen die absolute Erkenntnis ihrem Sinne gemäß ihr volles, nicht mehr steigerungsfähiges Recht nur sich selbst verdankt. In unserem Falle reden wir aber von der Begründung der Sätze über die absolute Erkenntnis, welche als Bestandteil in die Erkenntnistheorie eingehen. Und da bedarf es wohl einer Erkenntnis der Erkenntnis, um die entsprechenden Sätze zu begründen.

Nun ist klar: Wenn überhaupt irgendeine Erkenntnis als absolut, d. h. vor allem als eine solche, bei der ein Bezweifeln widersinnig wäre, gelten soll, so kann dies von keiner anderen als von der schlechthin unmittelbar gebenden Erkenntnis gelten, d. i. von einer Erkenntnis, bei welcher der in ihrem Sinne gemeinte



»Gegenstand« (im weitesten Sinne des Wortes) mit dem erkannten Gegenstande sich nach allen seinen Komponenten in schlechthin unmittelbarer Gegebenheit vollkommen deckt, und in seiner Selbstheit »originär«, »leibhaftig« gegenwärtig ist. Wir wollen eine solche Erkenntnis immanent und adäquat nennen. Sie bezweifeln zu wollen, wäre widersinnig, weil man dadurch der letzten Begründungsgrundlage jeder vernünftigen Erkenntnisstellungnahme beraubt sein würde, einer Grundlage, die auch für den vernünftigen Zweifel unentbehrlich ist.[1])

Nun wird uns jeder zustimmen müssen, daß, wenn man von einer »Erkenntnis« redet, man etwas im Auge hat, was nur in irgendeinem Bewußtseinsakte[2]) eines erkennenden Subjektes (evtl. in einer Mannigfaltigkeit von solchen Akten) und an einem Gegenstande vollzogen werden kann. Dabei macht eine bestimmte Beziehung zwischen beiden Elementen das Charakteristische der »Erkenntnis« aus. In der Erkenntnistheorie soll aber eine Erkenntnis von der Erkenntnis und ihren Artungen gewonnen werden. Auch in diesem Falle muß also die Erkenntnis in einem Bewußtseinsakte und an einem »Gegenstande« vollzogen werden. Es fragt sich nur, was hier den Gegenstand ausmacht? Offenbar alles das, was zu einer Erkenntnis gehört, wie auch das, was für ihr Zustandekommen notwendig ist, d. h. ein Bewußtseinsakt eines Erkenntnis-Subjektes, der diesem Akte zugehörige Gegenstand und ihre gegenseitige Beziehung.

So trivial dies auch klingen mag, schließt es doch Mißverständnisse nicht aus. Vor allem liegt folgender Gedankengang nahe, der leicht zu Absurditäten führt: Die Erkenntnistheorie will eine Erkenntnis von der Natur und dem Werte einer (evtl. der) Erkenntnis gewinnen. Sie muß also einerseits den »Prozeß« des Erkennens, andererseits die Leistung dieses Erkennens studieren, das heißt beurteilen, inwiefern das in diesem (untersuchten) Erkennen Erkannte mit dem »Gegenstande« zusammenstimmt. Sie muß m. a. W. den Gegenstand, so wie er erkannt bzw. in dem Erkennen vermeint ist, und diesen Gegenstand, so wie er »an sich« und »unabhängig« von dem Erkennen, evtl. jeglichem Bewußtsein ist, nebeneinander stellen und aus dem Vergleiche beider beurteilen, inwiefern der »erkannte« Gegenstand als solcher mit dem an sich seienden »zusammenstimmt«. Eine völlige Zusammenstimmung würde eine »absolute« Erkenntnis

---

1) Vgl. dazu E. Husserls Ausführungen in den »Ideen« I (»das Prinzip aller Prinzipien«), sowie in den »Logischen Untersuchungen« I. Band, über den skeptischen Relativismus.

2) Ohne das Wort hier in irgendeinem spezifischen Sinne zu gebrauchen.

bedeuten. – Der Erkenntnistheoretiker würde also in diesem Falle folgende Objekte zu erkennen haben:

1. das Erkennen (den Bewußtseinsakt);
2. den an sich, unabhängig von dem Bewußtsein seienden realen oder idealen Gegenstand;
3. das Erkannte als solches bzw. den gesamten »Inhalt«, mit dem der im Erkenntniserlebnis bewußte Gegenstand in ihm selbst eben bewußt, den »Sinn«, mit dem er gemeint ist, d. h. den »Gehalt« und den Modus, mit dem er gegeben ist;
4. das Verhältnis zwischen dem »an sich seienden« Gegenstand und dem »Inhalt« des Erkannten als solchem.

Die Vernünftigkeit, evl. der Widersinn einer solchen Stellung der Aufgabe hängt vorzugsweise davon ab, was man unter dem »Ansich-sein« des Gegenstandes, evtl. unter seiner »Unabhängigkeit« vom Erkennen (oder allgemeiner: vom Bewußtsein) versteht. Meint man nämlich, daß der »an sich-seiende« Gegenstand so viel bedeutet, wie ein Gegenstand, der überhaupt von keinem Erkennen, evtl. Bewußtsein getroffen wird, und versteht man unter »Unabhängigkeit« das Fehlen einer Abhängigkeit, welche darin bestünde, daß der »an sich-seiende« Gegenstand durch das Eintreten in irgendeine Beziehung mit dem Bewußtsein eo ipso notwendig etwas von seiner Eigenheit einbüßen und eine Gestalt annehmen müsse, die ihm außerhalb dieser Beziehung zum Bewußtsein überhaupt nicht zukommt – und fordert man zugleich ein Erkennen dieses Gegenstandes, so wie er »an sich« ist –, so stellt man eine widersinnige Aufgabe. Denn schon abgesehen von der Frage nach dem Rechte der Setzung eines solchen Gegenstandes, müßte die Erkenntnis dieses Gegenstandes einerseits prinzipiell unmöglich sein, andererseits schon zum Zwecke der Formulierung der angedeuteten Aufgabe vorausgesetzt werden. Daraus ergibt sich aber, daß ein solcher Begriff des »An sich-seins«, evtl. der »Unabhängigkeit« vom Bewußtsein widersinnig ist, und daß eine vernünftige Rede von »an sich-seienden Gegenständen« darunter notwendig nur Gegenstände versteht, die prinzipiell eben Gegenstände, Korrelate von Bewußtseinsakten sein können, wobei dieses »An sich-sein« einen anderen Sinn annehmen muß[1]), wenn von ihm überhaupt die Rede sein soll.[2]) Ohne uns

1) Damit sagen wir etwas aus, was auch Bergson völlig annehmen müßte. Nur da kann der Grund liegen, weswegen er von der Welt nur spricht, soweit sie ein »image« ist.

2) Vgl. E. Husserl, »Ideen zu einer reinen Phänomenologie«, I. Buch, § 45, S. 83–85.



jedoch mit der Bestimmung dieses Sinnes weiter zu beschäftigen, ziehen wir bloß die hier für uns allein wichtige Konsequenz: Für eine Erkenntnistheorie kann der Gegenstand, auf den sich das zu erforschende Erkennen richtet, nur als eine Gegebenheit, als ein dem Erkenntnissubjekte entgegentretendes »Phänomen« genommen und muß genau so genommen werden, wie es sich gibt. Daß dies evtl. auf verschiedene Weise geschehen könnte, ist natürlich für die Erkenntnistheorie von grundlegender Bedeutung. Aber wie immer diese Gegebenheitsweisen beschaffen sein mögen, von Wichtigkeit ist hier nur, daß man die Grenzen einer möglichen Gegebenheit nicht verlassen darf. Das besagt noch nicht, daß der an sich und unabhängig vom Bewußtsein seiende Gegenstand mit dem jeweilig aktuell Gegebenen zusammenfallen, noch daß überhaupt bei jedem überhaupt möglichen Gegenstande die Möglichkeit einer solchen Deckung vorhanden sein muß. Es besagt nur für einen Gegenstand die Notwendigkeit der prinzipiellen Möglichkeit, sich einem Erkenntnissubjekte in eigener Selbstheit zu geben und sich in dieser Gegebenheit auszuweisen.

Nach dem Gesagten könnte wohl die Frage auftauchen, worin der Unterschied zwischen dem zu erkennenden Gegenstande und dem erkannten Gegenstande als solchem, evtl. dem vermeinten Gegenstande als solchem besteht. Indessen ist es eine Frage der Erkenntnistheorie selbst und kann als solche hier nicht beantwortet werden. Hingegen müssen wir noch die Rolle genauer bestimmen, in welcher der »Gegenstand an sich«[1]) als Gegenstand der untersuchten Erkenntnis, in der Erkenntnistheorie auftritt.

In jeder der sogenannten »positiven Wissenschaften«, und spezieller in den Naturwissenschaften, ist der zu untersuchende Gegenstand ein reales oder ideales Sein. Irgendein als existierend uns entgegentretender Gegenstand wird in der Wissenschaft in bezug darauf untersucht, welche Eigenschaften er »hat«, wie er beschaffen »ist«. Wenn irgendeine bestimmte Erkenntnis in uns den Zweifel erweckt, ob ein Gegenstand X so beschaffen ist, wie wir es bisher meinten (bzw. ob er überhaupt als solcher existiert), so suchen wir neue Erkenntnisse von ihm und gelangen entweder zu dem Resultate, daß er »wirklich« so beschaffen ist (bzw. daß er als solcher existiert), oder daß er anders beschaffen ist (bzw. überhaupt nicht existiert). Im letzteren Falle ist seine Nichtexistenz der Streichung des betreffenden Gegenstandes aus der betreffenden Seins-sphäre

1) Natürlich nur in einem berechtigten Sinne nach Beseitigung des oben angedeuteten Widersinns.



äquivalent, die selbst, wie vorher, als existierende betrachtet wird, und deren Existenz überhaupt nicht zum Problem gemacht wird. Jedenfalls fällt der untersuchte Gegenstand unter die Kategorie des Seins (bzw. der Realität), oder unter eine der logischen Abwandlungen[1]) dieser Kategorie — und als solcher eben, als existierender bildet er das Thema der Untersuchung.

Anders ist es in der Erkenntnistheorie. Wenn wir die Erkenntnis eines Gegenstandes untersuchen, so interessiert es uns nicht, ob der Gegenstand der untersuchten Erkenntnis existiert, ob er »objektiv« so oder so beschaffen »ist«, oder nicht. Nicht als Realität (bzw. als Sein) fällt er in den Bereich der erkenntnistheoretischen Probleme. Wenn wir z. B. fragen, ob eine Erkenntnis X von einem Gegenstande Y »in Wahrheit« eine Erkenntnis ist, oder nur ein Schein, so wollen wir die Frage entscheiden, ob der »Inhalt« der Erkenntnis X mit dem »Sinn« des Gegenstandes X (wie wir ihn als Y vermeinen) »zusammenstimmt«, oder nicht. Ob der »Inhalt« dieser Erkenntnis in Wahrheit den »Sinn« dieses Gegenstandes (bzw. seiner Eigenschaften) »erfüllt«[2]), oder ob ein Widerstreit zwischen ihnen besteht. Nicht der Gegenstand an sich in seinem schlichten Sein bzw. Dasein, sondern der Sinn eines als an sich seiend bewußten Gegenstandes kommt hier in Betracht, so wie der Modus, in dem dieser Sinn Fülle der Gegebenheit und den Charakter des leibhaften Daseins u. dgl. m. erhält. Um diesen Vergleich zwischen dem »Inhalt« der Erkenntnis und dem »Sinn« des Gegenstandes durchzuführen, müssen wir natürlich zuerst erschauen und erfassen, was zum »Sinn« des betr. Gegenstandes gehört. Wir müssen den »Typus« (wenn dieser überhaupt existiert) erschauen und beschreiben, in dem der betr. Erkenntnisgegenstand auftreten muß, wenn er überhaupt als »realer«, als »dieser« oder »jener«, als ein »solcher« Gegenstand soll gegeben werden können, soll sein können. Andererseits müssen wir untersuchen, ob der konkrete »Inhalt« der betrachteten Erkenntnis diesen »Sinn« erfüllt. Wobei natürlich diese »Erfüllung«, »Zusammenstimmung« Probleme für sich sind.

Schon diese vage Formulierung des Problems führt zu folgenden prinzipiellen Konsequenzen:

1. Da der »Sinn« eines Gegenstandes prinzipiell nicht mit dem Gegenstande selbst identisch ist, und speziell, da der Sinn eines Realen nichts Reales ist — so sehr er in dem Gegenstande (evtl. in

1) Vgl. E. Husserl, »Ideen«, I. Buch, I. Abschn.

2) Vgl. E. Husserl, Log. Untersuchungen, Bd. II, 6. Unters.

der Realität) irgendwie inkarniert und an ihm als gegebener erfaßbar ist —, so bleiben alle Fragen, die auf die Seinsfeststellungen betreffs des Gegenstandes der untersuchten Erkenntnis gehen, völlig außerhalb der Erkenntnistheorie. Alle also spezifisch wissenschaftlichen, oder in den Bereich der Metaphysik der realen Welt fallenden Fragen werden durch den eigenen Sinn der Erkenntnisprobleme aus der Erkenntnistheorie ausgeschlossen.

2. Aus der obigen Formulierung des betrachteten Problems ersieht man, daß es sich hier um kein reales (z. B. kausales) Verhältnis zwischen zwei realen Gegenständen, sondern um eine Beziehung einer völlig anderen Region — nämlich der des Sinnes — und speziell um eine intentionale Beziehung handelt. Alle sogenannten »Erkenntnistheorien«, welche das Erkenntnissubjekt als ein reales Glied der realen Welt betrachten, und die Erkenntnis, die es von dieser Welt hat, als eine aus der Zusammenwirkung des Gegenstandes und der physiologischen, bzw. psychologischen Struktur des Subjektes auf kausalem Wege hervorgehende Erscheinung aus ihren kausalen Antezedenzien erklären wollen, beschäftigen sich somit mit Fragen, die mit der echten erkenntnistheoretischen Problematik nichts zu tun haben. Sie dürfen also nicht zu der Erkenntnistheorie gerechnet werden. Abgesehen schon davon, daß sie notwendig eine petitio principii begehen, falls sie als erkenntnistheoretische Untersuchungen betrachtet werden wollen!

3. Einen unentbehrlichen Bestandteil der Erkenntnistheorie bildet die Analyse der »Sinne« der Gegenstände, sowie die Ausweisung ihrer Existenz. In welcher Begründungsbeziehung dieser Teil der Erkenntnistheorie zu den spezifisch erkenntnistheoretischen Betrachtungen steht, das ist eine Frage, die erst auf dem Grunde gewisser Resultate der Erkenntnistheorie selbst entschieden werden kann. Aus systematischen Gründen ist es also notwendig, die Resultate der Analyse des Sinnes bis zu dem Augenblick der Lösung der entsprechenden Probleme mit einer spezifischen Neutralisierung der Geltung zu versehen. Doch sind wir hier nicht in der Lage, diese Frage genau zu erörtern.

Doch ganz unabhängig von dem oben berührten Problem gilt die Behauptung: In der Erkenntnistheorie kommt der an sich und unabhängig von dem Bewußtsein seiende Gegenstand nur als Sinn einer prinzipiell möglichen Gegebenheit und als Gegebenes dieses Sinnes in Betracht. Aber auch umgekehrt: Nur der Sinn und die Gegebenheitsmodi einer prinzipiell möglichen Gegebenheit bilden die Quelle aller Erkenntnis von dem Gegenstande.

Nur aus dem »Inhalt« des Gegebenen kann das Erkenntnissubjekt etwas von dem zu erkennenden Gegenstande wissen. Alles andere dagegen, was weder in der aktuellen, noch in irgendeiner prinzipiell möglichen Gegebenheit unmittelbar oder mittelbar sich ausweisen kann, muß vernünftigerweise als eine unbegründete Meinung zurückgewiesen werden. Das gilt für jede Erkenntnis und somit auch für die erkenntnistheoretische Erkenntnis. D. h. aber: Alle für die Erkenntnistheorie in Betracht kommenden Gegenständlichkeiten — also sowohl das Erkennen, wie das Erkannte als solches, wie der Sinn des Gegenstandes, wie endlich ihre gegenseitige Beziehung — müssen Gegebenheiten sein, evtl. sein können, und nur in dem zur Gegebenheit Gebrachten kann die Quelle der erkenntnistheoretisch gültigen Erkenntnisse liegen. Alles dagegen, was außerhalb dieser Gegebenheit liegt — ob es irgendwelche sonstwo gewonnene Erkenntnisresultate oder bloß Meinungen und blinde Überzeugungen sind —, darf in der Erkenntnistheorie keine begründende Rolle spielen. Wenn aber eine absolute Erkenntnis von der Erkenntnis gewonnen werden und überhaupt möglich sein soll, so müssen, dem oben herausgestellten Resultate betreffs der absoluten Erkenntnis gemäß, die aufgezählten Elemente zur immanenten und womöglich adäquaten Gegebenheit gelangen. Alles andere muß prinzipiell ausgeschaltet werden, es sei denn, daß es sich in einem selbst schlechthin unmittelbar gegebenen Begründungszusammenhange auf immanente und adäquate Gegebenheiten zurückführen läßt. Dabei spielt diese Art Gegebenheit immer die Rolle des letzten Vorgangs der Erkenntnis und trägt ihr letztes Recht in sich.

Das ist ein Prinzip, dessen grundlegende methodische Konsequenzen wir hier noch nicht sehen können. Die kritische Untersuchung der Bergsonschen Theorie des Intellektes, und noch mehr unsere späteren positiven Ausführungen, werden uns dies vollständig zur Klarheit bringen. Ehe wir jedoch zu Bergson zurückkehren, müssen wir noch einen wesentlichen Punkt hervorheben, der in der Forderung der Absolutheit der erkenntnistheoretischen Forschung enthalten ist.

Wir werden wohl auf keinen Widerspruch bei Bergson stoßen, wenn wir behaupten, daß die Erkenntnistheorie sich nicht mit einzelnen Erkenntnisfällen beschäftigt, sondern Einsicht in die Erkenntnis »überhaupt« gewinnen und zu »allgemeinen« Behauptungen über ihre Gegenständlichkeiten gelangen will. Meinungsverschiedenheiten werden sich aber sicher ergeben, wenn wir fragen werden,

was man unter diesem »überhaupt« und »allgemein« versteht. — Nun wollen wir nicht bestreiten, daß es verschiedenartige Untersuchungsweisen (und entsprechend verschiedene Untersuchungsgegenständlichkeiten) geben kann, die alle in gewissem Sinne als »erkenntnistheoretische« hingestellt werden können, und daß man demnach bei ihnen in verschiedenem Sinne von der »Erkenntnis überhaupt« reden kann. Wir wollen nur fragen, in welchem Sinne man von der »Erkenntnis überhaupt« in einer Erkennungstheorie reden muß, die eine letzte, evtl. »erste« philosophische Lehre von der Erkenntnis sein will, die somit eine absolute Erkenntnis von der »Erkenntnis überhaupt«, sowie deren Gattungen und Arten anstrebt?

In der Bezeichnung »absolute« Erkenntnis liegt vielerlei. Ein Moment haben wir schon hervorgehoben. Jetzt haben wir aber von einer »Absolutheit« zu reden, mit welcher die Immanenz und Adäquatheit nicht notwendig zusammengehen müssen. Nur in der Erkenntnistheorie müssen beide Arten der absoluten Erkenntnis zugleich gefordert werden. Will nämlich die Erkenntnistheorie eine absolute Erkenntnis erreichen, so heißt das — außer dem oben Angegebenen —, daß sie eine Erkenntnis anstrebt, welche 1. endgültige, prinzipiell nicht mehr zu ändernde Resultate liefert, welche 2. ihren Geltungswert nur sich selbst verdankt, also von allen in anderen Erkenntnisakten erreichten Erkenntnissen unabhängig ist[1]), 3. welche eben das von dem Gegenstande trifft, was notwendig zu ihm gehören, was er sein muß, wenn er eben ein solcher sein soll, d. h. eine Erkenntnis, welche das reine Wesen des Gegenstandes erfaßt, und welche 4. Resultate liefert, die für jedes nur mögliche Erkenntnissubjekt gültig sein müssen. Wir wollen eine solche Erkenntnis apriorisch nennen, ohne uns hier mit ihrer Möglichkeit, sowie mit ihrer Verschiedenheit von anderen Erkenntnisarten zu beschäftigen.[2])

Eine Erkenntnistheorie, die auf das Absolute geht, will aber noch in einem anderen Sinne die Erkenntnis absolut erfassen. Sie will nämlich jede nur mögliche Erkenntnis erforschen. Sie will etwas erreichen, was in uneingeschränkter Geltung über jede Er-

1) Natürlich, wenn es sich um eine unmittelbare Erkenntnis dieser Art handelt. Es gibt aber selbstverständlich auch mittelbare Erkenntnisse solcher Art, die durch die unmittelbare bedingt und motiviert wird. Das Charakteristische ist aber, daß die unmittelbare Erkenntnis beschriebener Art ihrer Geltung nach autonom ist.

2) Natürlich soll der hier gebrauchte Terminus seine Bedeutung nur aus den oben angegebenen Momenten schöpfen. Sein Sinn deckt sich mit dem von Husserl geprägten. (Vgl. »Ideen« I. Buch, I. Abschn.)



kenntnis ausgesprochen werden kann. Sie will mit einem Worte das reine Wesen der Erkenntnis überhaupt, sowie die reinen Wesen ihrer Arten in ebenso uneingeschränkter Allgemeinheit erkennen. Deswegen darf sie sich mit einer apriorischen Lehre z. B. von der menschlichen Erkenntnis nicht begnügen; denn es kann wohl zum Wesen der menschlichen Erkenntnis Verschiedenes gehören, was zum Wesen der Erkenntnis anders beschaffener Wesen nicht gehört. Die Einschränkung auf das Wesen der menschlichen Erkenntnis würde also eine Beschränkung des Bereiches der Erkenntnisse mit sich führen, in bezug auf welche die gewonnenen Resultate zu gelten hätten. Eine solche Beschränkung würde aber die Aufstellung der Prinzipien der Erkenntnisse unmöglich machen.[1])

Alles Bisherige zusammengefaßt, läßt sich sagen: Eine auf das »Absolute« gehende Erkenntnistheorie muß

1. von allen sonstigen wissenschaftlichen und philosophischen Theorien unabhängig sein;
2. die letzte Quelle ihrer Erkenntnisse in einer immanenten und (wo dies möglich ist) adäquaten Erkenntnis haben;
3. sich einer apriorischen Erkenntnis bedienen;
4. das reine Wesen der Erkenntnis überhaupt zu erkennen suchen.

Im vorigen Kapitel haben wir die beiden letzten Punkte schon behandelt, indem wir den Widersinn aufzeigten, in den sich Bergson durch Nichtbeachtung dieser beiden für die prinzipielle Richtigkeit der Erkenntnistheorie unerläßlichen Bedingungen verwickelt. Die obigen Ausführungen fügen den früheren Erörterungen positive Argumente bei und machen es zugleich verständlich, weswegen wir gerade mit dem Problem des Wesens anfangen und an dieser Stelle Bergson zuerst angreifen mußten. Die folgenden Betrachtungen werden sich vornehmlich mit den beiden übrigen Punkten beschäftigen. Zuvor aber müssen wir noch eine Frage beantworten:

Der Leser kann nämlich fragen, weswegen wir hier von der Erkenntnisart gerade einer Erkenntnistheorie, die eine »prima philosophia« wäre, reden. Wir antworten: Vor allem ist es das letzte Ziel der Bergsonschen Erkenntnistheorie, die absolute Erkenntnis herauszustellen. Eo ipso muß an seine Erkenntnistheorie

1) Es gibt noch andere Gründe, die es bewirken, daß eine ihre Aufgaben verstehende Erkenntnis-Theorie nicht eine Theorie des menschlichen Erkennens sein kann. Da sie sich aber erst auf Grund anderer erkenntnistheoretischer Resultate ergeben, so können wir hier auf sie nicht eingehen. In dem positiven Teile unserer Untersuchungen werden wir Gelegenheit finden, dies näher zu besprechen.

die Forderung gestellt werden, daß sie sich selbst keiner nicht-absoluten Erkenntnis bedient. Aber auch ganz unabhängig von Bergson und sogar gegen die faktischen Tendenzen seiner Erkenntnistheorie, die im Grunde auf »absolute« Erkenntnis der Menschen geht, — können wir zeigen, daß eine Erkennungstheorie, wie sie von uns als eine »prima philosophia« intendiert ist, eine systematische Notwendigkeit darstellt. Jede andere »Erkenntnistheorie« muß u. E. entweder die »prima philosophia« bewußt voraussetzen — oder, wenn sie das nicht tut und weder die Notwendigkeit einer »prima philosophia» einsieht, noch die von uns herausgestellten Bedingungen der Möglichkeit der letzteren sich zum Bewußtsein bringt, notwendig zu prinzipiellen Schwierigkeiten kommen, oder selbst widersinnig sein. Es ist nämlich das Eigentümliche des Erkenntnisproblems, daß es sich ursprünglich und naiv in prinzipieller Form stellt, d. h. eine prinzipielle, abschließende und zweifellose Lösung fordert. Natürlich gibt es erkenntnistheoretische Probleme, die weder solche prinzipielle Bedeutung, noch eine solche Gestalt haben und gar nicht in prinzipieller Form formuliert zu werden brauchen. Aber eben, um solche korrekt zu stellen, muß man sich einerseits zum Bewußtsein bringen, daß es keine prinzipiellen Probleme sind und somit den Unterschied zwischen prinzipiellen und nicht prinzipiellen Fragen schon kennen; andererseits darf man nicht vergessen, daß die nicht prinzipiellen Fragen schon die Lösung der prinzipiellen voraussetzen und von ihnen abhängig sind. Denn das Prinzip bedingt und regelt seinem Wesen nach alles, was irgendwie in den Bereich seiner Besonderungen und Anwendungen gehört. Die Prinzipien der Erkenntnis — die in der Erkenntnis des reinen Wesens der Erkenntnis überhaupt erfaßt werden, bedingen alle Sätze, die durchweg über eine wie immer beschaffene Erkenntnis aufgestellt werden können. Eine Erkenntnistheorie, die das Grundstück, das die Herausstellung der Prinzipien enthält, entbehrte, würde durch die naive Tendenz der Erkenntnisprobleme dazu getrieben, nach Prinzipien zu streben, würde diese jedoch nicht zu erreichen vermögen und evtl. der Gefahr entgegengehen, ihre Resultate als Prinzipien zu betrachten. Sie würde also nicht nur in dem Sinne unvollständig sein, daß sie nicht das ganze Gebiet der möglichen Probleme umspannte, sondern vor allem in dem Sinne, daß sie selbst in hohem Grade problematisch wäre und es sein müßte (sie, die im Grunde immer unbezweifelbar zu sein beansprucht!). Im besten Falle müßte sie hinsichtlich der Geltung ihrer Behauptungen auf anderweitige Begründung zurückweisen, die sie selbst nicht zu geben vermöchte,



so daß sie dabei selbst nur eine bedingte Geltung beanspruchen dürfte. Im minder glücklichen Falle käme sie aber zu einer unerlaubten Umdeutung der gewonnenen Resultate ins Absolute und ließe so gerade da den Widersinn entstehen, wo die letzte Aufklärung der Erkenntnis gesucht und die Erreichung einer unbezweifelbaren Wahrheit erwartet wird.

Wir wollen das gewonnene Resultat – so ergänzungsbedürftig und unbestimmt es formuliert werden mußte – scharf im Gedächtnis behalten und jetzt – ohne es vorauszusetzen – an die Kritik der Bergsonschen Theorie des Intellektes herantreten, wobei vor allem die Begründung ihrer Grundbehauptungen ins Auge gefaßt werden soll. Vielleicht wird es uns gelingen die Quelle der Irrtümlichkeit dieser Theorie in der Nichterfüllung der oben aufgestellten Bedingungen der prinzipiellen Richtigkeit der Erkenntnistheorie zu finden. Wir fangen mit der Bergsonschen Auffassung der Wahrnehmung an.

Die Grundbehauptung Bergsons in dieser Hinsicht lautet – wie wir uns aus dem I. Teile der Untersuchung erinnern – folgendermaßen: Die äußere Wahrnehmung ist auch in dem reinen Zustande keine uninteressierte, absolute Erkenntnis, sondern steht in wesentlicher Beziehung zum Handeln und ist in ihrer Eigenart nur aus dieser Beziehung zu verstehen. Die Folge dieser Beziehung ist in der reinen Wahrnehmung eine bestimmte, unter der Richtschnur der Handlungsbedingungen vollzogene Auswahl mancher Bilder aus der Bildergesamtheit, so daß sie sich zur Realität wie ein Teil zum Ganzen verhält. In der konkreten Wahrnehmung dagegen ist es die Entstehung einer Reihe von »Schemata der Handlung«, deren gewohnheitsmäßiges Vorherrschen in der Erkenntnis eine Umformung der Weltansicht zur Folge hat. Der Umstand aber, daß die Schemata nichts der Erkenntnis als solcher Zugehöriges, sondern etwas Handlungsrelatives sind, ermöglicht ihre Beseitigung in der uninteressierten Erkenntnis und beweist zugleich ihre Nicht-Objektivität.

Die Argumente für diese Behauptung sind teils negativ, teils positiv. Mit den negativen, welche die Unhaltbarkeit herrschender erkenntnistheoretischer und dabei vorwiegend metaphysischer Theorien betreffen, wollen wir uns nicht beschäftigen. Diese Theorien können ja ganz falsch sein; die Bergsonsche Auffassung dagegen braucht deswegen nicht wahr zu sein. Was aber die positiven Argumente anbelangt, so sind sie – wie wir uns erinnern – in der Hauptsache folgende: die äußere Wahrnehmung steht in wesentlicher Beziehung zum Handeln, weil



1. es Handlungszentren gibt;
2. weil sich um diese Zentren herum Bildersysteme — »die Wahrnehmung« — gruppieren, deren Vorhandensein nur unter der Voraussetzung der Handlungsbezogenheit der Wahrnehmung zu verstehen ist;
3. weil in der Art der Anordnung dieser Bilder die Beziehung zur Handlung zum Ausdruck kommt;
4. weil unser nervöser Apparat (evtl. das Gehirn), von welchem die Wahrnehmung sowohl in ihrem Bereiche, wie in ihrer Existenz abhängig ist, kein Apparat des Vorstellens, sondern des Handelns ist;
5. weil zwischen der Wahrnehmung und der Handlung bestimmte Gesetze obwalten;
6. weil die in der konkreten Wahrnehmung vorhandenen Schemata der Handlung das Gelingen der Handlung bedingen.[1])

Wir fragen: Welche Gründe bringt Bergson zum Beweise der Richtigkeit dieser Argumente bei, und auf was für eine Erkenntnisart stützen sie sich? In »Matière et mémoire« findet man nur zwei Motive für das Bestehen der Handlungszentren: a) das Bild, das »ich« »meinen Leib« (mon corps) nenne, unterscheidet sich von allen sonstigen Bildern dadurch, daß es nicht bloß von außen her wahrgenommen, sondern auch von innen her durch affektive Empfindungen (affections) empfunden wird. Und da diese Empfindungen in sich eine Mannigfaltigkeit von virtuellen Bewegungen sein sollen, da sie immer zwischen Reiz und nichtautomatische Reaktion eingeschoben sind und somit eine willkürliche Reaktion vorbereiten, ist »mein Leib« ein Zentrum des Handelns, das etwas völlig Neues hervorzubringen imstande ist.

b) »Ich« finde in der äußeren Welt, d. h. in der Gesamtheit der Bilder, solche Bilder, welche meinem Leib ähnlich sind, und die deswegen ebenso »Zentren des Handelns« sind.

Um mit dem zweiten Argument anzufangen, ist vor allem zu fragen, in was für einer Erkenntnis »mir« fremde Leiber gegeben sind. Bergson wird uns wahrscheinlich sagen, daß diese Bilder, wie alle anderen, eben Bilder sind und somit in der äußeren Wahrnehmung erkannt werden. Demgegenüber antworten wir: in der äußeren Wahrnehmung sind uns zwar Leiber als materielle Körper, nicht aber als *empfindende*, *lebende* Körper gegeben. Wir sehen den Lebewesen ihre Zustände auf eine andere Weise an, als

1) Vgl. dazu den I. Teil, II. Abschnitt, 1. Kapitel dieser Arbeit.



wir Eigenschaften »toter« Dinge wahrnehmen. Mag freilich die äußere Wahrnehmung als notwendige Grundlage für die Erkenntnis der Zustände der Lebewesen dienen, die letztere ist aber mit der ersteren nicht zu identifizieren; es muß ein spezifischer Erfassungsakt sich auf der Wahrnehmung aufbauen, damit psychische Zustände der Lebewesen erfaßt werden könnten. Sehen wir aber davon ab und nehmen für einen Augenblick an, daß diese Zustände in der äußeren Wahrnehmung erkannt werden. Die Gegebenheiten der konkreten Wahrnehmung aber sind nach Bergson mit den Schemata der Handlung durchtränkt und entbehren in entsprechendem Maße der Objektivität. Und wie darf man sich auf die Wahrnehmung berufen, wenn ihr Erkenntniswert erst untersucht werden soll? Wir wissen aber, daß nach Bergson die Unterlage der konkreten Wahrnehmung die Gegebenheiten der reinen Wahrnehmung bilden sollen, die — im Prinzip wenigstens — Objektivität besitzt. Vielleicht also finden sich die Bilder »fremde Leiber« unter den Gegebenheiten der reinen Wahrnehmung? Wir sollen aber nicht vergessen, daß das für uns nur dann eine Bedeutung hätte, w e n n die Reinigung der konkreten Wahrnehmung als möglich erwiesen, d. h. wenn ihre Handlungsrelativität bewiesen wird. Solange aber dies nicht entschieden ist, dürfen wir keine Erkenntnisresultate weder der konkreten, noch der reinen Wahrnehmung zum Beweise ihrer Handlungsrelativität benutzen.

Nehmen wir aber für einen Augenblick an, daß die Erkenntnis der »Handlungszentren« in einer I n t u i t i o n vollzogen wird[1]), so ändert das gar nichts an der Sachlage. Denn erstens ist die »äußere Intuition«, welche allein in Betracht kommen könnte, nichts anderes als eine vervollständigte reine Wahrnehmung. Zweitens bestehen ihre Gegebenheiten in einer Mannigfaltigkeit von qualitativen Bewegungen, unter welchen wir schwerlich so etwas wie ein »Handlungszentrum« finden könnten. Drittens müßten wir dann nach dem Erkenntniswerte dieser Intuition fragen. Bergson könnte uns freilich mit Bezug auf das letztere sagen, man könne sich der Intuition bedienen gleichgültig, ob sie selbst Gegenstand einer gültigen Erkenntnis ist; und andererseits — er hätte ja die Intuition als solche untersucht. Wir stimmen ihm bei, aber es scheint uns, daß wir dadurch nicht befriedigt werden können. Denn erstens müßte dann die Theorie der Intuition ganz u n a b h ä n g i g von der Theorie des Intellektes aufgestellt und begründet werden, was bei Bergson nicht

1) Was sich übrigens auf Grund der Ausführungen in »Matière et mémoire« gar nicht erschließen läßt!



der Fall ist. Zweitens müßten wir noch spezielle Untersuchungen über die Intuition von den fremden Leibern fordern. Denn die rein formalen Bestimmungen, die wir bei Bergson finden, sind zu allgemein und vag, als daß man auf ihrem Grunde über die Art und den Geltungswert einer »intuitiven« Erkenntnis der fremden Leiber zur Klarheit kommen könnte. Die Behauptung über die Existenz anderer Handlungszentren ist also im Rahmen des Bergsonschen Systems auf befriedigende Weise nicht zu begründen. Somit dürfte Bergson nur behaupten: es gibt nur ein einziges Handlungszentrum, nämlich »meinen Leib« — vorausgesetzt, daß das Argument, das sich auf die Natur und Rolle der affektiven Empfindungen stützt, haltbar ist. Wie steht es aber damit?

Nach den Ausführungen Bergsons in »Matière et mémoire«[1]) — auf welche wir hier nicht näher eingehen können — gehören die affektiven Empfindungen nicht zu der »äußeren Welt«, welche in der äußeren Wahrnehmung erkannt wird. Denn sie bilden das »subjektive Element«, die Verunreinigung der konkreten Wahrnehmung, welche eben beseitigt werden muß, sollen die reinen Gegebenheiten erreicht werden. Da andererseits Bergson nur zwei Grundkategorien des realen Seins kennt — die äußere, materielle Welt und das Bewußtsein (das »herabgeminderte«, individuelle)[2]) —, so müssen wir die affektiven Empfindungen als etwas zum Bewußtsein Gehöriges betrachten. Wie wir aber wissen, gibt es nach Bergson zwei Erkenntnisarten vom Bewußtsein: 1. die intuitive und 2. das Wahrnehmen des eigenen Bewußtseins unter dem statischen Aspekte. Der letzteren können wir uns hier — wo es sich um eine »uninteressierte« Erkenntnis handelt — nicht bedienen. Wir müssen also zu der Intuition greifen und das eigene Bewußtsein in der reinen Dauer studieren. Was haben wir aber zu untersuchen? Vorausgesetzt, daß die Rolle, welche Bergson den affektiven Empfindungen in der Handlung zuschreibt, selbst außer Zweifel stünde, wären in der Intuition 1. die Natur der affektiven Empfindungen, 2. ihre Stellung zwischen dem Reize und der handlungsmäßigen Reaktion zu studieren. Dazu bemerken wir: Solange man die Objektivität der äußeren (konkreten) Wahrnehmung und die in ihr gegebene objektive Welt einerseits, und andererseits den Erkenntnis-

1) Vgl. M. e. m. S. 43ff.

2) Das »Urbewußtsein« können wir hier außer acht lassen, da es von vornherein klar ist, daß, wenn es so etwas gibt, es jedenfalls nicht die Stätte der »affektiven Empfindungen« sein kann. Übrigens bildet das Urbewußtsein keine prinzipiell neue Grundrealität.



wert der »inneren Wahrnehmung«[1]) und somit die Existenz der »psychischen Zustände« als realer Zustände realer, zu der Welt gehöriger psychischer Subjekte anerkennt, darf man wohl zwischen dem Reize und der »affektiven Empfindung« scheiden. Leugnet man aber — wie es Bergson tut — einerseits die Objektivität der »Schemata der Handlung« (und somit — wie wir es im vorigen Kapitel gezeigt haben — die Objektivität der gegenständlichen evtl. der dinglichen Kategorien) und andererseits die Existenz der psychischen Zustände als selbständiger Einheiten, so ist dann unmöglich zwischen »Reiz« und »Empfindung« zu scheiden. Beides ist in diesem Falle ein und dieselbe Gegebenheit. Denn so etwas wie »Reiz« ist durch gar nichts anderes als eben durch die Empfindung gegeben. Beim Festhalten der Welt der konkreten Wahrnehmung ist mit dieser Empfindung zugleich eine Anzahl von Dingen und realen Prozessen gegeben und erst die Gesamtheit dieser Gegebenheiten, sowie die Zusammenhänge, die zwischen ihnen bestehen, führen zur Konstitution von so etwas wie ein »Reiz«. Andererseits entstehen nach Festhaltung der »inneren Welt« der realen Seele, sowie des eigentümlichen Dinges, das wir »mein Leib« nennen, beim Auftreten der affektiven Empfindung Motivationen, welche diese Empfindung als einen subjektiven »Zustand« des psychischen, in eigentümlicher Gemeinschaft mit dem empfindenden Leib lebenden Individuums erscheinen lassen. Sind einerseits der Reiz, andererseits die »affektive Empfindung« als selbständige Entitäten konstituiert, so entstehen neue Motivationsreihen, die erst beides in einen Abhängigkeitszusammenhang bringen und zur Konstituierung des »Reizes« im ganz spezifischen Sinne, und der durch diesen Reiz »hervorgerufenen« Empfindung führen.[2]) Sind aber weder der Reiz noch die »Empfindung« konstituiert, so bleibt ein einziges Bewußtseinsdatum übrig, von dem man weder sagen darf, daß es »Empfindung« — als ein l e i b l i c h e r Z u s t a n d — ist, noch, daß es in Zusammenhang mit dem äußeren »Reize« steht. Wenn also Bergson die Objektivität sowohl der gegenständlichen evtl. dinglichen, wie auch der zuständlichen Kategorien in Frage stellt, und andererseits doch von Reiz und Empfindung redet, so begeht er eine Inkonsequenz. Außerdem müssen wir ihn fragen, auf Grund welcher Erkenntnis und mit

1) Wir gebrauchen das Wort zunächst bloß als Abkürzung des Terminus: »Die Erfassungsweise des Bewußtseins unter dem statischen Aspekte.«

2) Wir sind hier genötigt, manche Zusammenhänge zu schildern, deren Richtigkeit wir erst in dem positiven Teile unserer Arbeit in extenso zeigen werden.

welchem Rechte er dies tut? Auf Grund der intuitiven Erkenntnis? Für diese gibt es ja keine »Dinge«, »objektive Prozesse«, »subjektive Zustände als selbständige Einheiten«, »kausale Zusammenhänge zwischen beiden« usw. All das ist ja nur in der Sphäre des statischen Anspektes der Realität vorfindbar. Und da uns im Rahmen des Bergsonschen Systems keine andere Erkenntnis zur Verfügung steht, so schwebt die betrachtete These vollständig in der Luft. Damit sie aber begründet werden könnte, müßte zum mindesten das behauptet werden, dessen Leugnung das Ziel und Resultat der Theorie der Wahrnehmung ist: die Objektivität der »Schemata des Handelns«.

Das Gesagte trifft ebenso die Bergsonsche Behauptung über das Verhältnis zwischen der affektiven Empfindung und den Reaktionsbewegungen. Nicht anders verhält es sich mit der Behauptung über die Natur der affektiven Empfindungen selbst. Untersuchen wir das Bewußtsein in der reinen Dauer, so haben wir – nach Bergson – eine heterogene Kontinuität vor uns, von welcher wir keine Elemente absondern dürfen, ohne das unmittelbar Gegebene radikal zu ändern. Was die affektiven Empfindungen in sich sind, unabhängig von allem, was sonst im Bewußtsein sein mag, können wir gar nicht wissen. Glauben wir aber dies zu wissen, so verabsolutieren wir – nach Bergson – auf unrechtmäßige Weise den »statischen Aspekt« und unterliegen einer Täuschung. Die Berufung auf die Resultate der Naturwissenschaften kann uns ja nichts helfen. Denn Bergson behauptet selbst, daß die Wissenschaften Produkte der intellektuellen Erkenntnis sind. Somit stehen sie hinsichtlich ihrer Geltung selbst in Frage von dem Momente ab, in dem die intellektuelle Erkenntnis und speziell die Wahrnehmung zum Thema einer erkenntniskritischen Untersuchung wird.

Das mögliche Argument endlich, daß die freien Willensentscheidungen »données immédiates« der Intuition sind, und daß dadurch die Existenz der Handlungszentren bewiesen wird – ein Argument, dessen sich Bergson selbst nicht bedient –, kann uns nicht viel helfen. Denn es handelt sich im gegebenen Falle um freie Handlungen, die sich in der materiellen Welt abspielen. Was also für die rein »psychische« Sphäre gelten mag, kann die Entscheidung der Frage, ob wir als leibliche Wesen Handlungszentra und -subjekte sind, nicht beeinflussen.

Im Resultat: Die von Bergson angeführten Argumente für die Existenz sowohl anderer, wie dieses Handlungszentrum, das »mein Leib« ist, sind im Rahmen des Bergsonschen Systems nicht aufrechtzuerhalten und zu begründen.



ad 2. und 3.[1]) Das zweite und dritte Argument Bergsons beschäftigt sich mit den Bildern, die sich um das jeweilige Handlungszentrum auf bestimmte, die Handlungsbezogenheit zum Ausdruck bringende Weise herumgruppieren. Wir wollen die Existenz solcher Bildersysteme nicht leugnen. Wir fragen nur:

a) Auf welcher Erkenntnisgrundlage beruht die Behauptung, daß diese Bildersysteme sich um jedes behauptete Handlungszentrum herumgruppieren?
b) Was sind diese Bilder und — im Zusammenhange damit — auf welche Weise kann man sie erkennen?
c) Worauf stützt sich die Behauptung, daß in der Art der Anordnung dieser Bilder die Handlungsrelativität zum Ausdrucke kommt?

Wir sehen hier von der Frage ab, wie Bergson von seinem Standpunkte aus die Existenz der Bildersysteme für j e d e s Handlungszentrum behaupten darf, da wir es schon im vorigen Kapitel erschöpfend untersucht haben, wie es bei ihm mit der Begründung der Behauptungen steht, die über j e d e n Gegenstand der betreffenden Art gelten sollen. Wir beschränken uns darauf zu fragen, was für eine Erkenntnis es ist, die es Bergson zu behaupten gestattet, daß es überhaupt mehrere solcher Bildersysteme gibt, die von dem »meinen« numerisch verschieden sind? Wenn man die Sachlage unabhängig von dem Bergsonschen Standpunkt erwägt, so kann diese Behauptung entweder durch eine unmittelbare Erkenntnis oder durch einen Schluß begründet werden. Eines Schlusses darf sich aber Bergson nicht bedienen. Denn von dem Momente ab, in dem man das intellektuelle Erkennen samt dessen Kategorien und Formen in Frage stellt, bzw. ihm die Geltung nur innerhalb des praktischen Lebens oder höchstens innerhalb der Wissenschaft einräumen will, darf kein logisches Gesetz als gültig vorausgesetzt werden. Es bleibt uns also nur der Weg einer unmittelbaren Begründung der obigen Behauptung zur Verfügung. Zu diesem Zwecke kann aber keine äußere (reine oder konkrete), und ebenso keine »innere« Wahrnehmung[2]), aber auch keine Intuition des eigenen Bewußtseins dienlich sein. Denn diese Bildersysteme sind weder die »Materie«, noch »mein Bewußtsein«. Somit käme nur noch d i e Intuition in Betracht, die von Bergson rein formal als ein Zusammenfallen des Erkenntnissubjektes mit dem Objekt bestimmt ist. Aber in bezug

1) Vgl. S. 438 [154] unserer Arbeit.
2) In dem von uns früher (S. 441 [157]) bestimmten Sinne.

auf sie gilt dasselbe, was wir schon früher gesagt haben, daß sie nämlich für sich ihrem Erkenntniswerte gemäß untersucht und ihre Theorie völlig unabhängig von der Theorie des Intellektes aufgestellt sein müßte.[1]) De facto geht aber Bergson über die ganze hier erwogene Schwierigkeit hinweg und stellt seine Behauptung als eine weiterer Begründung nicht bedürftige Selbstverständlichkeit hin.

Sehen wir indessen von dieser Schwierigkeit ab und setzen auf einen Augenblick voraus, daß sich Bergson nur mit diesem Bildersystem beschäftigt, das sich um »meinen Leib« herum gruppiert. Dann sind es vor allem zwei zusammenhängende Fragen, die wir ins Auge fassen möchten: 1. ob die Bilder, die Bergson als »die Wahrnehmung« definiert, die Gegebenheiten der reinen oder die der konkreten Wahrnehmung sein sollen; 2. in welcher Beziehung diese Bilder zu dem zweiten Bildersystem stehen, das durch Bergson als die »Materie« definiert wird. Mit einem Worte: wie die Natur der Wahrnehmungsbilder auf Grund des von Bergson Gesagten aufzufassen ist? Es scheint uns nämlich, daß man darüber zu keiner einheitlichen Ansicht kommen kann. Wenn Bergson von der bestimmten, die Handlungsbezogenheit der Wahrnehmung spiegelnden Gruppierung der »Bilder« um den Leib herum spricht, so redet er dabei von verschiedenen Entfernungen von dem Leibe, von den sich abhebenden Farben der Dinge, von der Größe der Dinge usw. Das kann natürlich nur in bezug auf die Gegebenheiten der konkreten Wahrnehmung gelten. Wenn aber Bergson dieselben Bilder als die sich beständig ändernden charakterisiert und sie den Bildern, die das System der Materie ausmachen und relativ unverändert sind (sie ändern sich nur »für sich«), als die Wahrnehmung gegenüberstellt, so scheint es, daß in diesem Falle an die Gegebenheiten der reinen Wahrnehmung gedacht wird. Die Gegebenheiten der konkreten Wahrnehmung sind ja gewisse Erstarrungen der absolut existierenden, fließenden Mannigfaltigkeit, welche die Materie ausmacht. Sie könnten also nicht als das sich beständig Ändernde dem relativ unveränderlichen Bildersystem der »Materie« gegenübergestellt werden. Im Zusammenhang damit sind wir auch im unklaren, welche »Bilder« wir als Bestandteile des Systems, das als »Materie« bestimmt wird, betrachten sollen. Denn nach der anfänglichen Charakterisierung der Bilder dieses Systems und der

1) Übrigens ist zu betonen, daß die hier gemeinte »Intuition« von der dort in Frage kommenden wohl zu scheiden wäre. Denn dort handelt es sich um die Erkenntnis der realen Lebewesen, hier aber um Bilder, die sozusagen diesen Lebewesen gegenüberstehen sollen.



Kontrastierung zu dem der Wahrnehmung[1]) glauben wir vor uns die Gesamtheit von Dingen zu haben, von denen jedes sich »für sich ändert«, den Kausalgesetzen untersteht usw. Dann aber stellt es sich im Laufe der Untersuchung (am deutlichsten im IV. Kapitel von »Matière et mémoire«) heraus, daß die »Materie« eine fließende, heterogene Mannigfaltigkeit von Bewegungen sei, und daß alles andere bloß eine Täuschung des Intellektes darstelle. Bergson könnte uns freilich entgegnen, der Anschein einer Verschiedenheit in der Auffassung der Bilder, die das System der Materie ausmachen, könne zwar entstehen, weil es nicht möglich gewesen sei, in dem einführenden Kapitel alles streng zu fassen; der angegebene Unterschied bestehe aber nicht, und man solle unter »Materie« immer nur die fließende Mannigfaltigkeit der Bewegungen verstehen. Denn bei der Bestimmung des Bildersystems, genannt »Materie«, werde der Nachdruck auf die strenge Gesetzlichkeit der Naturprozesse gelegt, und diese finde sich auch bei der Materie im Sinne der absoluten Realität. – Wir gestehen gerne zu, daß pädagogische Rücksichten wohl mitspielen dürfen, wir bemerken aber, daß man dann verpflichtet ist, die Wandlungen, die sie in den Grundbehauptungen bewirken, als solche hinzustellen und zu berücksichtigen. Sie dürfen außerdem nie so weit gehen, daß sie in Widerspruch mit dem Kerne der Lehre geraten. Das ist aber gerade der Fall, wenn Bergson fortwährend (im I. Kapitel von »Matière et mémoire«) über Dinge redet, die z. B. ihre für die Handlung wichtigen Seiten dem Handlungszentrum zuwenden u. dgl., Dinge, die objektiv nicht existieren sollen.

Da aber der Versuch, die Bilder, die zu dem System »Materie« gehören, so aufzufassen, daß bei ihnen die Rede von »Dingen« usw. einen Sinn hätte, dem Versuch gleichkommen würde, die Materie mit den Gegebenheiten der konkreten Wahrnehmung zu identifizieren – was offenbar gegen die Grundtendenz der Theorie des Intellektes ist –, so notieren wir bloß die bezeichneten Unstimmigkeiten in der Auffassung der Materie und nehmen an, daß nur die fließende, heterogene Mannigfaltigkeit von streng determinierten Bewegungen unter dem Bildersystem »Materie« zu verstehen ist, und daß dieser Materie das zweite Bildersystem »Wahrnehmung« entgegengesetzt wird.

Dies vorausgesetzt, wäre die Gegenüberstellung der zwei Bildersysteme in einem der folgenden Sinne zu verstehen: Dem Bilder-

1) Im I. Kapitel von »Matière et mémoire«, S. 1 ff.



system »Materie« wären entweder 1. die Gegebenheiten der reinen Wahrnehmung, oder 2. die der konkreten Wahrnehmung entgegenzusetzen. Untersuchen wir zunächst den ersten Fall.

Bergson bestimmt das Verhältnis zwischen der »Wahrnehmung«[1]) (soweit sie »Bild« ist) und der Materie als das zwischen einem Teil und einem Ganzen. Worauf soll man dieses Verhältnis anwenden: auf das ganze System, genannt Materie, und das ganze Bildersystem der Wahrnehmung, so daß das zweite System ein Teil des ersten Systems sein würde, oder aber auf die Elemente — wenn man so sagen darf — der beiden Systeme? Darüber sagt uns Bergson ausdrücklich gar nichts; verfolgen wir aber seine Intentionen, so scheint es uns, daß man beide Möglichkeiten zugleich in Anspruch nehmen muß. Denn einerseits würde die reine Wahrnehmung als ein Teil der Materie zu betrachten sein, weil in ihr nur Elemente ausgewählt werden, die innerhalb eines Umkreises um das Handlungszentrum herum sich befinden. Andererseits sollen nach Bergson von diesen schon ausgewählten Elementen nur die für die mögliche Handlung wichtigen Seiten (Teile) von dem jeweiligen Ganzen herausgefaßt werden. Man kann aber die reine Wahrnehmung als einen Teil des ganzen Bildersystems »Materie« nur dann betrachten, wenn man irgendwie das »Ganze« (also das ganze Bildersystem »Materie«) erfaßt. Indessen gibt Bergson selbst zu, daß man nur »infinitesimal kleine Bruchteile der Kurve des materiellen Seins« erfassen und aus ihnen den Lauf dieser Kurve erraten kann, so daß von einer erschöpfenden Erfassung des Ganzen als solchen nicht die Rede sein darf. Wenn aber auch keinerlei Bedenken gegen die von Bergson behauptete Erfassungsweise des Ganzen beständen, so soll sie — dem methodischen Gedanken Bergsons gemäß — nur auf dem Wege der Beseitigung der handlungsrelativen Täuschungen und einer Wertung der Gegebenheiten der reinen Wahrnehmung gelingen. Das heißt nicht bloß erst in dem Moment, in welchem die Theorie der Handlungsrelativität bewiesen und außer Zweifel ist, sondern erst dann, wenn wir gelernt haben, die handlungsrelativen Täuschungen in konkretem Erkenntnisvollzuge zu beseitigen und uns die wirklichen Intuitionen anzueignen. Ist es wirklich so, so ist es nicht bloß unerlaubt, das Verhältnis der reinen Wahrnehmung zu der heterogenen Mannigfaltigkeit der qualitativen Bewegungen (der »Materie«) als Argument für die Handlungs-

1) Er tut das unter der ausdrücklichen Bemerkung, daß dies für die reine Wahrnehmung gilt. Unsere Annahme entspricht also seinen Absichten in diesem Falle.



bezogenheit der Wahrnehmung zu benützen, sondern wir sind auch gewissermaßen faktisch nicht imstande, dieses Verhältnis zu erfassen, ehe wir die ganze Theorie der Wahrnehmung nicht hinter uns haben. Indessen wird dieses Verhältnis nicht nur tatsächlich als Argument benützt, sondern es ist als Argument für die Handlungsbezogenheit der Wahrnehmung unentbehrlich. Würde nämlich die reine Wahrnehmung kein Teil des Ganzen (der »Materie«) sein, so könnte sie auch nicht als eine »Auswahl« der Bilder[1]) betrachtet werden. Die Auffassung der Wahrnehmung als gewissermaßen einer Nebenerscheinung der Handlung hat aber nur dann einen Sinn, wenn man nachweisen kann, daß die Gestalt der Wahrnehmung durch die Handlung bedingt und bewirkt ist. Hört die Wahrnehmung auf, eine Auswahl des für die Handlung Wichtigen zu sein, und eine Auswahl, die durch die Handlungsmotive evtl. -bedingungen bewirkt wird, so kann sie freilich immer für die Handlung von Bedeutung sein, aber nicht deswegen, weil sie handlungsrelativ ist, sondern weil sie objektive Erkenntnis leistet. Sie kann aber nicht als eine Folgeerscheinung der Handlung betrachtet werden.

Dieser Schwierigkeit reihen sich andere an. Wir haben oben festgestellt, daß die reine Wahrnehmung — nach Bergson — auch in einem anderen Sinne »Teil« sein kann, nämlich als der ausgewählte Teil des Ganzen eines zu der gesamten heterogenen Mannigfaltigkeit gehörenden Elementes.[2]) Beachtet man, daß Bergson, wenn er konsequent sein wollte, sich auf die heterogene und kontinuierliche Mannigfaltigkeit der qualitativ bestimmten Bewegungen beschränken müßte, so taucht sofort die Frage auf, wie er in dieser Mannigfaltigkeit noch »Ganze«, »Elemente« finden kann? Es gibt ja nach ihm in dem Absoluten keine selbständigen Ganzen; diese sind aber eine notwendige Voraussetzung für die Existenz der »Teile«. Wenn man also überhaupt die Rede von der Wahrnehmung als einem Teil des Ganzen nicht aufgeben soll, so kann dies nur unter der Voraussetzung geschehen, daß selbst in dem Absoluten gewisse Kernbildungen vorhanden sind, die trotz ihrer Veränderlichkeit ihre »Dieselbigkeit« bewahren, und daß diese Kernbildungen durch die Wahrnehmung nur sozusagen aus dem flüssigen Medium, in

---

1) Im Bergsonschen Sinne!

2) Bergson spricht ja sogar, wie oben bemerkt, von Dingen, die manche Seiten dem Handlungszentrum zuwenden, ihnen ihre Vorteile für die Handlung gewissermaßen ankündigen. Und wegen dieser Ankündigungsfunktion werden diese Seiten aus dem Ganzen ausgewählt und werden dadurch zur Wahrnehmung.

welchem sie sich befinden, herausgehoben werden. Geben wir das aber zu, so wird vor allem die ganze Bergsonsche Theorie der Wahrnehmung auf den Kopf gestellt. Denn von nun an sind es nicht die Kernbildungen, die durch die Handlungsrelativität der Wahrnehmung hervorgebracht werden, sondern umgekehrt ist es die Wahrnehmung, die sich nach diesen, absolut vorhandenen Kernen richtet und erst dadurch für die Handlung eine Bedeutung gewinnt. Höchstens kann, nachdem sozusagen die Wahrnehmung fertig ist, der Bereich dessen, was für die Handlung von Interesse ist, durch dieses Interesse als das »Wahrzunehmende« bestimmt und betont werden. Und diese Betonung ist der einzige Einfluß der Handlungsinteressen auf die Wahrnehmung. Außerdem kann in diesem Falle keine Rede davon sein, daß die Struktur dieser Kernbildungen (also nicht bloß die Kerne selbst) – und in der Folge die lange Reihe der verschiedenartigen »intellektuellen« Kategorien – sozusagen auf die Rechnung der Handlungsrelativität der Wahrnehmung geschrieben werden könnte. Diese Struktur ist hier vielmehr vorausgesetzt. Und ob z. B. die Abgrenzung der »Kerne« schärfer, oder flüssiger und unbestimmter ist – welche Unterschiede tatsächlich von den jeweiligen Handlungsinteressen durch die Art des Beachtetseins hervorgebracht werden können –, das hat auf die Existenz der kategorialen Struktur der »Kerne« absolut keinen Einfluß. So sehen wir die Unmöglichkeit ein, von der Wahrnehmung auch in diesem Sinne als von dem Teile eines Ganzen zu reden.

Aber wie es damit stehen mag, es ist noch zu fragen, ob die Scheidung zwischen dem Bildersysteme, genannt »Wahrnehmung« – wenn es sich um Bilder der reinen Wahrnehmung handeln soll – und dem Bildersysteme, genannt »Materie«, wenn es sich um die absolute Realität, d. h. die heterogene, kontinuierliche und beständig fließende Mannigfaltigkeit der Bewegungen handelt, überhaupt durchführbar ist! Nach der Bergsonschen Definition nämlich gibt es zwei Charakteristika, welche die Bilder der Wahrnehmung von denen der Materie unterscheiden: 1. daß sie eine andere Gruppierung evtl. Orientierung (mit einer wesentlichen Bezogenheit auf das Handlungszentrum) als die Bilder des die Materie bildenden Systems haben, welche ohne jegliche Beziehung zu dem Handlungszentrum sind; 2. daß sie eine auf das Handlungszentrum relative Veränderlichkeit aufweisen, die bei den Bildern des anderen Systems fehlt, da jedes Bild dieses Systems relativ unveränderlich ist und sich nur für sich und nicht für das Handlungszentrum ändert. – Versuchen wir uns vorzustellen, wie



die Gegebenheiten der reinen Wahrnehmung aussehen, so werden wir bald dazu gelangen, daß die genannte Scheidung nur dann durchführbar ist, wenn man die objektive Existenz der gegenständlichen Kategorien zugibt, d. h. wenn man das behauptet, was die Bergsonsche Theorie der Wahrnehmung leugnet. Wenn wir nämlich den Weisungen Bergsons folgen könnten, so hätten wir bei dem Vollzug einer reinen Wahrnehmung von der Materie nicht zwei verschiedene Reihen von Gegebenheiten vor uns – die eine, die sich auf die Materie, die andere, die sich auf die reine Wahrnehmung bezöge –, sondern es müßte uns in den Gegebenheiten der reinen Wahrnehmung selbst irgendwie die Materie gegeben werden. Die Bilder der Wahrnehmung und die der Materie sind ja »dieselben« Bilder. Und umgekehrt ist die Materie nur als ein System von Bildern zu fassen. Eine andere Gegebenheitsreihe für die Materie statuieren zu wollen, hieße – rein systematisch gesprochen – einerseits aus den Gegebenheiten der reinen Wahrnehmung ein völliges Geheimnis machen, andererseits aber in bezug auf die Erkenntnis der Materie zu einem unvermeidlichen Regreß gelangen. Ist es aber so, daß wir mit den Gegebenheiten der reinen Wahrnehmung irgendwie die Materie gegeben haben, dann müßte es an diesen Gegebenheiten selbst einerseits irgendwelche Momente geben, in welchen die Veränderlichkeit für das Zentrum und eine Gruppierung um das letztere herum sich ausprägten; andererseits müßte es in denselben Gegebenheiten andere Momente geben, in denen die relative Unveränderlichkeit und die Veränderlichkeit für sich selbst, sowie die Anordnung für sich selbst zum Ausdruck käme. Um aber die Sachlage so betrachten zu dürfen, müßte es erlaubt sein, in den Gegebenheiten der reinen Wahrnehmung heterogene Momentsysteme zu scheiden. Und es müßte dies erlaubt sein nicht bloß in bezug auf einen einzigen Teilmoment des Wahrnehmungsvollzuges, sondern in bezug auf das ganze fließende Continuum, von dem immer nur ein Ausschnitt streng aktuell ist, das schon Verflossene dagegen, sowie das Kommende sich irgendwie an dem Aktuellen kenntlich macht. Das alles ist aber für Bergson nicht erlaubt. Denn was würde das anderes heißen, als die Täuschungen evtl. den kinematographischen Mechanismus des Intellektes in die Sphäre des Absoluten einführen zu wollen? Außerdem was bedeutet dieses: »für sich« sich verändern? »für sich« sein, seine »eigene« Stelle in dem Bildersystem »Materie« einnehmen? Bedeutet das nicht, daß es ein identisches Etwas gibt, das als solches von der fließenden Kontinuierlichkeit der Gegebenheiten der reinen Wahrnehmung verschieden wäre – ein

Identisches, das sich in diesen mannigfachen Veränderungen als solches durchhält und eben »sich« verändert? Und daß dieses Identische dort, wo es »im Raume« ist und verbleibt, dort für sich existiert? Und bedeutet das wiederum nicht die »Schemata der Handlung«, die »Substanz«, den »Raum«[1]) usw. in die Sphäre des Absoluten einführen? Aber noch mehr! Die reine Wahrnehmung soll ja nach Bergson ein Teil der Materie sein. Dieser Teil also, der sozusagen in die Wahrnehmung fällt, müßte sich als Teil der Materie für sich ändern und eine eigene Stelle im ganzen System einnehmen und zugleich als ein Bestandteil der Wahrnehmung sich noch für das Zentrum verändern und, wenn man so sagen darf, eine andere Stelle im System als die ihm eigene annehmen. Ein identischer Teil eines Ganzen müßte zugleich veränderlich und unveränderlich, hier und dort sein!

Wir sehen: wenn man die Grundbehauptungen Bergsons konsequent einhalten will, ist es unmöglich, sowohl eine Scheidung zwischen der reinen Wahrnehmung und der Materie im Bergsonschen Sinne zu statuieren, wie auch – falls diese Scheidung sich doch irgendwie als durchführbar erweisen sollte – das Verhältnis zwischen Wahrnehmung und Materie als das zwischen Teil und Ganzem zu bestimmen. So wie die Dinge einmal bei Bergson liegen, ist es auch unmöglich, die Existenz der Materie in seinem Sinne zu behaupten. Denn existierte sie und würde sie so beschaffen sein, wie es Bergson will, dann müßte die reine Wahrnehmung als eine Täuschung hingestellt werden, sie, die trotz ihrer Handlungsbezogenheit ein Bestand von schlechthin unmittelbaren Gegebenheiten sein soll. Man müßte sodann für die Erkenntnis der Materie andere Erkenntnisakte annehmen. Und in diesem Falle würde im Rahmen der Bergsonschen Philosophie es nur die »äußere Intuition« sein können. Wäre jedoch die reine Wahrnehmung eine Täuschung, so müßte dann auch die äußere Intuition eine solche sein. Denn die letztere soll ja nach Bergson nichts anderes als eine Erweiterung der reinen Wahrnehmung sein. Es bleibt uns also nichts übrig als die Existenz der Materie im Bergsonschen Sinne zu leugnen. Denn an der schlechthinigen Unmittelbarkeit und somit Absolutheit der Gegebenheiten der reinen Wahrnehmung wollen wir weder, noch können wir rütteln, so sehr eine Korrektur der Bergsonschen Auffassung der Gegebenheiten der reinen Wahrnehmung uns notwendig zu sein

1) Einen Raum, der nicht notwendig als der mathematisch homogene gefaßt werden muß, der aber jedenfalls mit der fließenden, in sich ausgedehnten Mannigfaltigkeit der Bewegungen nicht identisch sein könnte.



scheint. Damit ist zugleich dreierlei gesagt: wir können in der Sphäre der unmittelbaren Gegebenheiten nur e i n System von Bildern anerkennen; wenn es eine »Materie« geben soll, muß sie jedenfalls in anderer Weise gefaßt werden, als es Bergson tut; die Beziehung zwischen der reinen Wahrnehmung und der etwa zu behauptenden Materie muß eine andere sein als die streng gefaßte Beziehung zwischen Teil und Ganzem.

Bei dem letzteren wollen wir noch einen Augenblick verweilen, um einerseits einen prinzipiellen Fehler bei Bergson aufzuweisen, andererseits uns für künftige Untersuchungen den Weg zu bahnen. Wir können hier freilich nur andeutend verfahren, so daß das jetzt Darzulegende erst nach der Durchführung positiver Analysen der hierher gehörigen Sachlage voll verständlich sein und sich als begründet erweisen wird. Aber andererseits scheint es uns, daß wir schon jetzt in der Lage sind, auf einen sehr wichtigen Punkt hinzuweisen.

So wenig wir nämlich der Bergsonschen Auffassung der Beziehung zwischen Wahrnehmung und Materie als der zwischen Teil und Ganzem — im s t r e n g e n Sinne des Wortes — zuzustimmen vermögen, so ist es doch andererseits nicht ausgeschlossen, daß eine Behauptung von Teil und Ganzem in einem m o d i f i z i e r t e n Sinne des Wortes nicht so ganz absurd sein dürfte. Wenn wir zum Beispiel irgendein Ding — etwa den Schreibtisch, an dem wir jetzt sitzen — wahrnehmen, so meinen wir das g a n z e Ding, den g a n z e n Schreibtisch wahrzunehmen, während wir »in Wirklichkeit« nur einen Ausschnitt von seinen Beschaffenheiten zu sehen bekommen. Den von uns abgewandten »Teil« des Tisches sehen wir in seinen Beschaffenheiten nicht, obwohl er uns natürlich mitgegeben ist, da wir eben einen T i s c h — einen a l l s e i t i g in sich geschlossenen und beschaffenen Gegenstand — wahrnehmen. Wollte man also diesen allseitig beschaffenen Gegenstand — als das für sich seiende Reale — als das »Ganze«, und den in die Wahrnehmung wirklich fallenden Teil, das in ihr unmittelbar Gegebene, als das Wahrgenommene im engeren Sinne fassen, so liegt der Gedanke nahe, daß in irgendwelchem Sinne doch vom Teil und Ganzen gesprochen werde.

Indessen wollen wir die eben beschriebene Sachlage Bergson nicht imputieren, und wir weisen bloß auf sie zum Beweise hin, daß die Leugnung der Beziehung »Teil — Ganzes« im strengen Sinne doch nicht die Möglichkeit ausschließt, im modifizierten Sinne darüber zu sprechen. Wie wir aber näher diese Beziehung zwischen der Wahrnehmung und der Materie (oder allgemeiner: dem wahrgenommenen

Gegenstande überhaupt) bestimmen wollten, und auch dann, wenn wir diese Beziehung im Bergsonschen Sinne fassen würden, so scheint uns folgendes außer Zweifel zu sein: wenn die Wahrnehmung in irgendwelchem Sinne »Teil« des Ganzen der Materie wäre, so ginge dieses Ganze über das aktuell Wahrgenommene, über das in die Wahrnehmung Fallende, hinaus. Die Materie — wie wir auch ihr Wesen näher bestimmen — transzendiert als das Ganze den in der Wahrnehmung irgendwie enthaltenen »Teil«. Da aber die Materie, auch für Bergson, nur mit Hilfe der äußeren reinen Wahrnehmung erkannt[1]), nur unter der Gestalt eines Bildes erfaßt werden kann, und da somit, wenn wir überhaupt etwas von der Materie wissen, wir es ausschließlich auf Grund der reinen, oder der zu einer Intuition erweiterten Wahrnehmung wissen können, so muß die Beziehung der Wahrnehmung zu der Materie — vor allem als eine Beziehung von einem Sinngebenden zu etwas gefaßt werden, dem ein Sinn, ein Wesen, eine Natur (und ein Sein) zugesprochen wird. Wenn aber der Sinn von so etwas, wie die Materie, sowie ihr Sein oder Nicht-Sein sich aus der Wahrnehmung bestimmt, und wenn es immer nur eine Teilbestimmung[2]) ist, und man nur sozusagen auf dem Wege durch diese Teilbestimmungen zu einer Vollbestimmung gelangen kann[3]), so darf man die Existenz, wie die Art der Natur der Materie nicht eher streng wissenschaftlich behaupten, ehe man noch nicht sowohl den Sinn, wie den Erkenntniswert der Wahrnehmung begründet hat. Und was wichtiger ist, daß man es innerhalb einer erkenntnistheoretischen Untersuchung der Wahrnehmung nicht tun darf! Was finden wir aber bei Bergson? Sein Ausgangspunkt, sein »Prinzip«, von dem er bei der Genese der reinen Wahrnehmung ausgeht, ist die Voraussetzung der Existenz der Materie und einer Materie, innerhalb deren sich die Handlungszentren befinden sollen. Nachdem er aber einmal die Existenz der Materie — und somit die Geltung der reinen, oder sonstigen Wahrnehmung — vorausgesetzt hat, tritt er an die Betrachtung heran, welche erst diese Geltung herausstellen — oder leugnen — soll.

Hier finden wir den grundsätzlichen Fehler der ganzen Untersuchung. Und der Weg zu einer — wenigstens im Prinzip — von Fehlern freien Theorie der Wahrnehmung kann nur ein solcher

1) Wegen der von Bergson behaupteten Beziehungen zwischen der »äußeren Intuition« und der reinen Wahrnehmung!

2) Da ja die »Materie« als das »Ganze« über den in die Wahrnehmung fallenden »Teil« hinausgeht, den letzteren transzendiert!

3) Falls eine solche überhaupt möglich ist!

sein, der eben nicht von der Existenz der Materie ausgeht! Tranzendiert jedoch die Materie die Gegebenheiten der Wahrnehmung so müssen wir uns zunächst auf die Wahrnehmung selbst, bzw. auf das unmittelbar Wahrgenommene, beschränken und zwar dies so sehr, daß selbst die Tranzendierung — wenn sie nicht in irgendwelcher, prinzipiell widersinnigen Weise verstanden werden soll — aus den unmittelbaren Gegebenheiten der Wahrnehmung selbst sich bestimmen muß. Die Rede von der Tranzendierung muß in den Gegebenheiten ihre Erkenntnisquelle und -grund haben, falls sie selbst nicht als widersinnig zurückgewiesen werden will. Hält man sich aber an diese Gegebenheiten selbst, befragt man sie, was in ihnen immanent liegt, so scheint es uns möglich zu sein, die Widersprüche und Schwierigkeiten zu vermeiden. Und gerade deswegen, weil Bergson sich nicht streng an die unmittelbar gegebenen Bilder hält, weil er über sie hinausgeht und in sie vielerlei hineindeutet, entstehen die vielen Schwierigkeiten, auf die wir bisher und im folgenden hinweisen müssen. Unsere Forderung lautet also: Zurück zur unmittelbaren Gegebenheit!

Doch vorher müssen wir noch zu der Diskussion zurückkehren: Die Leugnung der Möglichkeit der Scheidung zwischen der reinen Wahrnehmung und der Materie im Bergsonschen Sinne, sowie der Statuierung eines Verhältnisses vom Ganzen und Teil zwischen ihnen führt notwendig zu der Frage, wie die Gegebenheiten der reinen Wahrnehmung erkannt werden, evtl. korrelativ, was diese Gegebenheiten letzten Endes sind. Denn im Moment, in dem sie aufhören, ein Teil der Materie zu sein, fällt auch die Möglichkeit weg, sie durch eine Art »äußerer Intuition« zu erkennen. Aber auch bei Aufrechterhaltung der diesbezüglichen Behauptungen Bergsons ist die Frage nach der Erkennungsart von der reinen Wahrnehmung nicht zu umgehen. Denn die letztere ist jedenfalls inhaltlich von der Materie verschieden und somit muß man, wenn man die ihr eigentümliche Struktur fassen will, gewissermaßen den Blick von der Materie abwenden und ihn auf die Charakteristika der reinen Wahrnehmung richten. Was soll das aber für ein »Blick« sein? Doch nicht der, mit dem wir die Materie erkennen. Aber auch die »innere Intuition« nicht, weil es in diesem Falle zunächst notwendig wäre zu zeigen, daß die reine Wahrnehmung Bewußtsein ist.

Das Endergebnis ist also, daß die Behauptungen Bergsons über die reine Wahrnehmung im Rahmen seiner Erkenntnistheorie nicht begründet werden können.



Es bliebe uns noch übrig, die Sachlage zu untersuchen, die sich ergäbe, wenn unter den Bildern, die zu dem Bildersystem, genannt »Wahrnehmung« gehören, die Gegebenheiten der **konkreten** Wahrnehmung zu verstehen wären. Indessen — näher zugesehen — ist es nicht möglich in diesen Gegebenheiten die Bilder zu sehen, welche Bergson als die Wahrnehmung der Materie gegenüberstellen will. Vor allem verbietet es die Bergsonsche Bestimmung der Wahrnehmung als eines »Teils« der Materie, die ausdrücklich auf die **reine** Wahrnehmung angewendet wird. Zudem wird die betrachtete Scheidung auf Grund der Behauptung vollzogen, die Bilder der Wahrnehmung seien sozusagen **mehr** in Veränderung begriffen als die Bilder, die zur Gesamtheit der Materie gehören, da die letzteren relativ unveränderlich sein sollen. Die konkrete Wahrnehmung ist aber — dem Ergebnis der Theorie des Intellektes nach — etwas im Verhältnis zu der absolut existierenden Materie weniger Veränderliches, Erstarrtes. Die beiden Momente — unaufhörliche Veränderlichkeit und Erstarrung — schließen sich gegenseitig aus. Man könnte freilich behaupten, daß die konkrete Wahrnehmung die Veränderlichkeit der reinen Wahrnehmung irgendwie in sich bergen muß, da sie nur ihre Überbauung ist. Sie wäre dann, soweit sie eben Elemente der reinen Wahrnehmung in sich enthält, als veränderlich und fließend, soweit sie aber subjektive Elemente (die Erinnerungsbilder, die verschiedenen Schemeta der Handlung, die »Kontraktionen«) in sich birgt, als erstarrt und stabilisiert zu betrachten. Bergson selbst sagt einmal, daß sie in ihren Tiefen beständig vibriert und sich ändert und nur an der Oberfläche zu einer Kruste erstarrt ist. Somit würden **beide** Bestimmungen der Wahrnehmung auf die Gegebenheiten der konkreten Wahrnehmung passen. Dann muß man aber in dem Ganzen dieser Gegebenheiten die beiden so grundsätzlich verschiedenen Elemente scheiden. Indessen soll dieses Ganze nach Aussage Bergsons so verschmolzen sein, daß man nicht imstande sei, zu unterscheiden, wo das rein Gegebene endet, und wo die subjektiven Elemente anfangen. Und zudem — kehrt die alte Frage wieder — wie darf man da Scheidungen vollziehen, ohne die Strukturen des Intellektes einzuführen? Freilich behauptet Bergson, daß die Erinnerungsbilder desto mehr die Struktur des statischen Aspektes annehmen, je mehr sie realisiert sind. Sollte aber die Annahme der Struktur des statischen Aspektes realiter verstanden werden, dann müßte er keine Täuschung sein, sondern eine wirklich vorhandene Struktur der Bewußtseinszustände, was der allgemeinen Bergsonschen Auffassung des Bewußtseins widerspräche. Das Argument, es gäbe in



der Tat die Oberflächen-Zustände, in denen das Bewußtsein mit der äußeren Welt in Kontakt tritt, und welche die Struktur des statischen Aspektes besitzen, ist nicht stichhaltig. Man könnte es nur dann benutzen, wenn die Materie nicht als fließende Mannigfaltigkeit von qualitativen Bewegungen aufgefaßt würde. Und auch dann würden ernste Schwierigkeiten bestehen.[1])

Indessen muß – auch abgesehen von dem eben Gesagten – dieser ganze Versuch, die sich gegenseitig ausschließenden Bestimmungen der Wahrnehmungsbilder zu versöhnen, von vornherein als mißlungen betrachtet werden. Denn bei der Kontrastierung der zwei Bildersysteme werden die ganzen Wahrnehmungsbilder (und nicht nur gewisse Elemente von ihnen, welche irgendwie in ihrer »Tiefe« existieren) als das sich beständig Ändernde hingestellt und dem relativ Unveränderlichen des andern Systems gegenübergestellt. Auch in diesem Falle ist also die Gegenüberstellung zwischen den zwei Bildersystemen in der Gestalt, wie man sie bei Bergson findet, nicht durchzuführen. Und da wir zu demselben Resultate gekommen sind, als wir unter den Wahrnehmungsbildern die Gegebenheiten der reinen Wahrnehmung verstanden, so sehen wir, daß diese Gegenüberstellung auf die Weise, wie sie Bergson durchführt, überhaupt nicht möglich ist. Dann gilt auch das Argument für die Handlungsbezogenheit der Wahrnehmung, das sich auf diese Gegenüberstellung stützt, nicht. Zudem wissen wir auch nicht, was

---

1) Wir streifen hier an eine Schwierigkeit, die wir bis jetzt nicht berührt haben. Der statische Aspekt des Bewußtseins ist eine Ansicht von dem wirklichen Bewußtsein, in der inhaltlich statische Einheiten vorhanden sind. Andererseits ist er selbst ein Bewußtsein und muß die Struktur der fließenden Mannigfaltigkeit der reinen Dauer haben. Reduziert man, wie es Bergson tut, die ganze Sphäre des Bewußtseins auf die Gegebenheiten des Bewußtseins und stellt man alle Gegebenheiten auf dasselbe Niveau, dann ist es absolut nicht zu verstehen, wie in dem statischen Aspekte einerseits irgendwie statische Einheiten, andererseits nur eine fließende Kontinuität vorhanden sein kann. Das würde nur dann möglich sein, wenn man zwischen dem Erleben (Vermeinen) und dem Erlebten als solchem scheiden dürfte; und wieder zwischen dem reellen Gehalt des Erlebten und dem durch diesen Gehalt vermeinten Sinn der bewußten Gegenständlichkeit. Von diesen so verschiedenen Elementen will Bergson nur den reellen Gehalt des Erlebten anerkennen, und so ist es kein Wunder, daß man auf Schwierigkeiten stößt. Führte man diese Scheidungen durch, so käme man hier noch zu der Scheidung zwischen dem Erlebnis selbst – dem reinen Bewußtsein – und dem Psychischen. Mit all dem können wir uns hier nicht näher beschäftigen. Auch in unseren positiven Ausführungen werden wir davon nur das Unentbehrliche andeuten. Vgl. dazu E. Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie.

eigentlich die reine, bzw. die konkrete Wahrnehmung ist. Damit ist natürlich die Existenz von etwas Analogem zu dem, was Bergson reine Wahrnehmung und konkrete Wahrnehmung nennt, nicht geleugnet. Aber wenn es so etwas gibt, dann müssen wir die hierher gehörigen Sachlagen von Anfang an aufs neue studieren und durch Beseitigung der falschen Auffassungen auch die aus ihnen sich ergebenden Schwierigkeiten zu beseitigen versuchen.

Man muß aber jede Rücksicht auf jede von vornherein geplante philosophische Theorie beseitigen und sich bewußt dem rein unmittelbar Gegebenen hingeben und aus ihm allein das Material zu den richtig gefaßten Problemen und zu ihrer Lösung schöpfen. Bergson indessen ist nach einer sehr dürftigen Analyse des unmittelbar Gegebenen sofort zu einer Theorie übergegangen und hat auch diese Analyse von vornherein unter der Richtschnur der praktischen Theorie der intellektuellen Erkenntnis durchgeführt.

Wir haben oben die Frage aufgeworfen, worauf sich die Bergsonsche Behauptung stützt, daß in der Art der Anordnung der Wahrnehmungsbilder die Handlungsrelativität zum Ausdruck kommt.[1]) Sind die Wahrnehmungsbilder Gegebenheiten der reinen Wahrnehmung, so fällt diese Behauptung Bergsons weg. Denn unter den letzteren gibt es, wie schon oben bemerkt wurde, keine Entfernungen, Horizonte, in denen sich die Dinge auf bestimmte Weise anordnen, keine Farben, die sich besser oder schlechter von dem Hintergrund abheben usw. Sind die Wahrnehmungsbilder mit den Gegebenheiten der konkreten Wahrnehmung identisch, dann wäre vor allem nach der Erkenntnisart dieser Gegebenheiten zu fragen. Denn wie es einerseits nicht selbstverständlich ist, was für eine Seinsart eigentlich die Gegebenheiten der konkreten Wahrnehmung ausmachen, so ist es andrerseits gar nicht von vornherein zu entscheiden, mittels welcher Erkenntnisakte man sie erkennen kann. Eine Wahrnehmung zu vollziehen, in ihren Gegebenheiten die Realität zu vermeinen, bedeutet ja noch gar nicht, auch eine Erkenntnis von den Gegebenheiten selbst zu haben. Bergson aber geht hier — wie in allen analogen Fällen — auf diese Frage gar nicht ein. So müssen wir uns selbst nach entsprechenden Erkenntnisakten umschauen. Diese Gegebenheiten nehmen aber sozusagen eine Zwischenstellung zwischen dem Bewußtsein und der Materie ein, da sie eine Verschmelzung von subjektiven und »objektiven« (zu der »Materie« als solcher gehörigen) Elementen sein sollen.

1) Vgl. oben S. 443 (159).



Wir wissen also nicht, ob wir uns der äußeren oder der inneren Intuition bedienen sollen; denn keine von beiden wird auf das Ganze der Gegebenheit passen. Nur wenn wir die »Intuition« im weiteren Sinne des Wortes zu Hilfe rufen – die Intuition als das Zusammenfallen des Erkenntnissubjektes mit dem Erkenntnisobjekt – nur dann können wir erwarten, daß es unter diesen untereinander so verschiedenartigen Intuitionen eine geben kann, welche die Erkenntnis dieser Gegebenheiten zu geben fähig wäre. Auf diese Weise kommen wir zu dem Postulat einer unmittelbaren Gegebenheit der Gegebenheiten zwecks einer Untersuchung der Wahrnehmung. Dann müßten wir aber zugleich nach der Art dieser Gegebenheit und ihres Erkenntniswertes fragen – eine Frage, die von Bergson weder gestellt, noch beantwortet wird.

Weist aber der Gehalt der Gegebenheiten der konkreten Wahrnehmung in der Tat auf eine Handlungsbezogenheit hin? Bergson sagt darüber folgendes: » . . . j'observe que la dimension, la forme, la couleur même des objets extérieurs se modifient selon que mon corps s'en approche ou s'en éloigne, que la force des odeurs, l'intensité des sons, augmentent et diminuent avec la distance, enfin que cette distance elle-même représente surtout la mesure dans laquelle les corps environnants sont assurés, en quelque sorte, contre l'action immédiate de mon corps. A mesure que mon horizon s'élargit, les images qui m'entourent semblent se dessiner sur un fond plus uniforme et me devenir indifférentes. Plus je rétrécis cet horizon, plus les objects qu'il circonscrit, s'échelonnent distinctement selon la plus ou moins grande facilité de mon corps à les toucher et à les mouvoir. Ils renvoient donc à mon corps, comme ferait un miroir, influence éventuelle; ils s'ordonnent selon les puissances croissantes ou décroissantes de mon corps. Les objets qui entourent mon corps, réfléchissent l'action possible de mon corps sur eux«[1]. Befragen wir die Bilder nach dem ihnen wirklich einwohnenden Gehalt, tragen wir in sie nichts hinein, was außerhalb dieses Gehaltes liegt, so finden wir gar nichts von dem, was Bergson behauptet. Das, was wir vorfinden, sind entweder mehr oder weniger deutlich hervortretende, in dieser oder jener Sättigung

1) M. e. m. S. 5 – 6. Vom Verf. unterstrichen.

sich gebende Farben und einheitliche Farbengebilde, oder es ist eine solche eigentümliche Art des sich Abhebens eines Farbengebildes von seiner Umgebung, daß wir nachher sagen: Dieses »Ding« tritt an dem Horizonte mehr hervor als ein anderes, es ist »näher« oder »weiter« von uns entfernt; — alles Phänomene von eigentümlicher Art. Aber daß wir in ihnen selbst finden sollten, daß die Dinge sich nach der größeren oder geringeren Bequemlichkeit, mit welcher wir sie erreichen, anordnen, das können wir nicht behaupten.

Wenn wir die Objektivität der Erfahrung überhaupt voraussetzen[1]), so wissen wir auf Grund dieser Erfahrung sowohl von der äußeren Welt, wie von unseren Verhaltungsweisen in dieser Welt, daß wir ein Ding mit größerer oder geringerer Bequemlichkeit erreichen können, wenn es in einer bestimmten Entfernung von uns ist. D. h. wenn die und die Entfernungen oder Lagen des Dinges von uns objektiv bestehen, so können wir auf diese oder jene mögliche Handlungsberührung zwischen unserem Körper und dem Ding schließen. Die Sache aber auf den Kopf zu stellen und zu sagen, daß sich uns die oder jene Entfernung in der bestimmten Art gibt, daß Dinge in dieser Entfernung so oder anders aussehen, weil diese oder jene Handlungsbeziehung zwischen uns und ihnen vorhanden ist, oder sogar zu sagen, daß diese Entfernung selbst nichts anderes darstellt, als die größere oder kleinere Leichtigkeit, mit der wir die Dinge in dieser Entfernung erreichen können, das erlaubt uns weder der Gehalt der Wahrnehmungsbilder selbst, noch die als objektiv gültig vermeinte sonstige Erfahrung.

Das Argument, daß der nervöse Apparat ein Werkzeug des Handelns ist, können wir kurz beantworten. Unser eigenes Gehirn und das übrige Nervensystem können wir in seiner Funktion und seinem Bau gar nicht unmittelbar erkennen. Wären wir nicht in der Lage, Nervenapparate an anderen Menschen oder an den Leichen anderer Menschen und Tiere zu studieren, so würden wir nie zu einer Theorie des Baues und der Funktion des Nervenapparates gelangen können. Dieses Studium beruht jedoch wesentlich auf der äußeren Wahrnehmung und auf der »In-Abhängigkeit-Setzung« des in der äußeren Wahrnehmung Erfahrenen zu gewissen psychischen Zuständlichkeiten, welche wir selbst erleben oder über deren Dasein wir von anderen Menschen erfahren. Dabei ist alles das, was wir auf diesem Wege erreichen, nur das Material, auf Grund dessen wir mehr oder weniger haltbare Hypothesen über

1) Eine Voraussetzung, deren Recht in der Untersuchung der Wahrnehmung in Frage steht!



den Bau und die Funktion des nervösen Apparates aufstellen. — Schon die Tatsache, daß diese ganze Verfahrungsweise die objektive Geltung der äußeren Wahrnehmung voraussetzt, bewirkt es, daß man sich des oben angedeuteten Argumentes für die Handlungsbezogenheit der Wahrnehmung nicht bedienen kann. Dies gilt noch in höherem Maße von den Hypothesen, die sich nicht nur bei dem gegenwärtigen Stand der Naturwissenschaft, sondern auch überhaupt nie als absolut gültig erweisen lassen.

Dasselbe betrifft alle die Argumente und Gedankengänge Bergsons, bei denen er sich der Behauptungen der »positiven Wissenschaften« bedient. Diese sind als Produkte der intellektuellen Erkenntnis bei der gegenwärtigen Untersuchung selbst in Frage gestellt, somit ist die Anwendung ihrer Ergebnisse einer petitio principii gleich zu achten. Eo ipso verlieren für uns auch alle Motive, die Bergson in seiner entwicklungs-theoretischen Untersuchung verwendet, den Begründungswert. Darunter fällt aber auch das oben erwähnte Argument, daß zwischen der Wahrnehmung und der Handlung bestimmte Gesetze obwalten, weil es die Objektivität der naturwissenschaftlichen Untersuchungen über verschiedene Tierarten voraussetzt.

Endlich ist noch das Argument zu untersuchen, in dem behauptet wird, daß die »Schemata der Handlung« eine Bedingung des Zustandekommens und des Gelingens der Handlung sind. Darunter fallen sowohl die Untersuchungen Bergsons in »Matière et mémoire«, wie die ausführlichen Darlegungen in der »Évolution créatrice«.[1]) Allgemein betrachtet, läßt sich sagen, daß diese Untersuchungen wohl eine Parallelität aufweisen zwischen den Umständen, in denen sich eine vornehmlich mechanische Handlung und Tätigkeit abspielt, und dem formalen Bau der Dingwelt. Das wollen wir nicht bezweifeln. Aber auf Grund dessen gleich zu sagen, daß dieser formale Bau auf die Rechnung der Existenz der Handlung zu setzen ist, in ihr den Ursprung dieses Baues zu sehen, das ist es, was wir bezweifeln müssen. Denn an sich betrachtet, könnte ebensogut, oder sogar mit vielmehr Recht behauptet werden, daß die Art und Weise, wie eine Handlung vor sich geht, eben an die objektiv bestehenden Bedingungen, an die formale Struktur der körperlichen Welt angepaßt ist. Ja, wenn die »Schemata der Handlung« nur Schemata, nur gewisse Umbildungen der Realität wären, wenn es in dem »wirklich« Existierenden nichts gäbe, was eine Unterlage, ein real vorfindbares Pendant zu den »Schemata der Handlung« oder vielmehr eine

1) Von uns wiedergegeben im II. Abschnitt des I. Teiles dieser Arbeit.



sich gebende Farben und einheitliche Farbengebilde, oder es ist eine solche eigentümliche Art des sich Abhebens eines Farbengebildes von seiner Umgebung, daß wir nachher sagen: Dieses »Ding« tritt an dem Horizonte mehr hervor als ein anderes, es ist »näher« oder »weiter« von uns entfernt; — alles Phänomene von eigentümlicher Art. Aber daß wir in ihnen selbst finden sollten, daß die Dinge sich nach der größeren oder geringeren Bequemlichkeit, mit welcher wir sie erreichen, anordnen, das können wir nicht behaupten.

Wenn wir die Objektivität der Erfahrung überhaupt voraussetzen[1]), so wissen wir auf Grund dieser Erfahrung sowohl von der äußeren Welt, wie von unseren Verhaltungsweisen in dieser Welt, daß wir ein Ding mit größerer oder geringerer Bequemlichkeit erreichen können, wenn es in einer bestimmten Entfernung von uns ist. D. h. wenn die und die Entfernungen oder Lagen des Dinges von uns objektiv bestehen, so können wir auf diese oder jene mögliche Handlungsberührung zwischen unserem Körper und dem Ding schließen. Die Sache aber auf den Kopf zu stellen und zu sagen, daß sich uns die oder jene Entfernung in der bestimmten Art gibt, daß Dinge in dieser Entfernung so oder anders aussehen, weil diese oder jene Handlungsbeziehung zwischen uns und ihnen vorhanden ist, oder sogar zu sagen, daß diese Entfernung selbst nichts anderes darstellt, als die größere oder kleinere Leichtigkeit, mit der wir die Dinge in dieser Entfernung erreichen können, das erlaubt uns weder der Gehalt der Wahrnehmungsbilder selbst, noch die als objektiv gültig vermeinte sonstige Erfahrung.

Das Argument, daß der nervöse Apparat ein Werkzeug des Handelns ist, können wir kurz beantworten. Unser eigenes Gehirn und das übrige Nervensystem können wir in seiner Funktion und seinem Bau gar nicht unmittelbar erkennen. Wären wir nicht in der Lage, Nervenapparate an anderen Menschen oder an den Leichen anderer Menschen und Tiere zu studieren, so würden wir nie zu einer Theorie des Baues und der Funktion des Nervenapparates gelangen können. Dieses Studium beruht jedoch wesentlich auf der äußeren Wahrnehmung und auf der »In-Abhängigkeit-Setzung« des in der äußeren Wahrnehmung Erfahrenen zu gewissen psychischen Zuständlichkeiten, welche wir selbst erleben oder über deren Dasein wir von anderen Menschen erfahren. Dabei ist alles das, was wir auf diesem Wege erreichen, nur das Material, auf Grund dessen wir mehr oder weniger haltbare Hypothesen über

1) Eine Voraussetzung, deren Recht in der Untersuchung der Wahrnehmung in Frage steht!



den Bau und die Funktion des nervösen Apparates aufstellen. — Schon die Tatsache, daß diese ganze Verfahrungsweise die objektive Geltung der äußeren Wahrnehmung voraussetzt, bewirkt es, daß man sich des oben angedeuteten Argumentes für die Handlungsbezogenheit der Wahrnehmung nicht bedienen kann. Dies gilt noch in höherem Maße von den Hypothesen, die sich nicht nur bei dem gegenwärtigen Stand der Naturwissenschaft, sondern auch überhaupt nie als absolut gültig erweisen lassen.

Dasselbe betrifft alle die Argumente und Gedankengänge Bergsons, bei denen er sich der Behauptungen der »positiven Wissenschaften« bedient. Diese sind als Produkte der intellektuellen Erkenntnis bei der gegenwärtigen Untersuchung selbst in Frage gestellt, somit ist die Anwendung ihrer Ergebnisse einer petitio principii gleich zu achten. Eo ipso verlieren für uns auch alle Motive, die Bergson in seiner entwicklungs-theoretischen Untersuchung verwendet, den Begründungswert. Darunter fällt aber auch das oben erwähnte Argument, daß zwischen der Wahrnehmung und der Handlung bestimmte Gesetze obwalten, weil es die Objektivität der naturwissenschaftlichen Untersuchungen über verschiedene Tierarten voraussetzt.

Endlich ist noch das Argument zu untersuchen, in dem behauptet wird, daß die »Schemata der Handlung« eine Bedingung des Zustandekommens und des Gelingens der Handlung sind. Darunter fallen sowohl die Untersuchungen Bergsons in »Matière et mémoire«, wie die ausführlichen Darlegungen in der »Évolution créatrice«.[1]) Allgemein betrachtet, läßt sich sagen, daß diese Untersuchungen wohl eine Parallelität aufweisen zwischen den Umständen, in denen sich eine vornehmlich mechanische Handlung und Tätigkeit abspielt, und dem formalen Bau der Dingwelt. Das wollen wir nicht bezweifeln. Aber auf Grund dessen gleich zu sagen, daß dieser formale Bau auf die Rechnung der Existenz der Handlung zu setzen ist, in ihr den Ursprung dieses Baues zu sehen, das ist es, was wir bezweifeln müssen. Denn an sich betrachtet, könnte ebensogut, oder sogar mit vielmehr Recht behauptet werden, daß die Art und Weise, wie eine Handlung vor sich geht, eben an die objektiv bestehenden Bedingungen, an die formale Struktur der körperlichen Welt angepaßt ist. Ja, wenn die »Schemata der Handlung« nur Schemata, nur gewisse Umbildungen der Realität wären, wenn es in dem »wirklich« Existierenden nichts gäbe, was eine Unterlage, ein real vorfindbares Pendant zu den »Schemata der Handlung« oder vielmehr eine

1) Von uns wiedergegeben im II. Abschnitt des I. Teiles dieser Arbeit.

Verkörperung der letzteren selbst wäre, dann könnte von der Möglichkeit und vom Gelingen der Handlung — eben einer solchen und keiner anderen! — keine Rede sein. Das fühlt übrigens Bergson selbst, wenn er behauptet, daß unsere Erkenntnis der äußeren Welt irgendwie in der Tiefe die Realität selbst erfassen muß, wenn die Handlung gelingen soll. Dabei denkt er an die *reine* Wahrnehmung. Dies allein aber würde für das Gelingen der Handlung nicht ausreichen. Sogar, wenn es ausreichen sollte, wenn die »Welt«, die in der reinen Wahrnehmung erfaßt wird, ihrer Struktur nach für das Zustandekommen und das Gelingen der Handlung ausreichen würde, wäre es völlig unverständlich, zu welchem Zwecke der ganze Überbau der konkreten Wahrnehmung, die Schemata der Handlung, der kinematographische Mechanismus des Intellektes usw. noch dienen soll. Sind aber die »Schemata der Handlung« notwendige Bedingungen der Ausführbarkeit und des Gelingens der Handlung, so reicht ihre sozusagen fiktive Existenz nicht aus, so müssen sie als objektive, gegenständliche Strukturen anerkannt werden. Erkennen wir dies aber wirklich an, so wird die Bergson'sche Theorie des Intellektes widersinnig, weil sie in dem Falle nicht bloß eine petitio principii in sich bergen müßte, sondern sogar eine Setzung eines Prinzips, dessen Inhalt dem Ergebnis der Theorie widerspricht. Die Möglichkeit einer petitio principii fühlt übrigens Bergson selbst, und um einer solchen vorzubeugen, stellt er seine *metaphysische Genese des Intellektes und der Materie* auf. Indessen auch diese Genese verbessert seine Lage nicht. Denn sie bringt für die Handlungsrelativität der intellektuellen Erkenntnis kein einziges Argument bei. Sie geht sogar gerade in umgekehrter Richtung, indem sie eine sukzessive, gegenseitige Anpassung zwischen der intellektuellen Erkenntnis (bzw. deren Kategorien) und der Materie (bzw. deren formaler Struktur) zum Ergebnis hat. Sie ist im Grunde von der früher angedeuteten petitio principii frei. Aber das allein macht sie für die Begründung der praktischen Auffassung des Intellektes nicht brauchbarer. Wir können uns also hier erlauben, auf sie nicht näher einzugehen.

Auf diese Weise glauben wir — in den Hauptpunkten — nachgewiesen zu haben, daß die Bergsonsche Theorie der intellektuellen Erkenntnis nicht haltbar ist. Damit ist noch nicht gesagt, daß alles, was Bergson in seinen diesbezüglichen Untersuchungen behauptet, falsch sei, und ebenso, daß überhaupt die Scheidung zwischen der intellektuellen Erkenntnis und der Intuition geleugnet werden müsse. Wie diese Scheidung zu vollziehen wäre, und was korrigiert werden



müßte, um sie einwandfrei auszugestalten und überhaupt den höchst wichtigen Einsichten Bergsons gerecht zu werden, das alles könnte nur in einer rein systematisch angestellten Untersuchung gezeigt werden. Wir möchten im folgenden nur die Grundlinien der entsprechenden Problematik entwerfen. Bis jetzt haben wir uns überzeugt, daß man weder die Kategorien relativieren und die Wesen leugnen, noch eine Theorie der Handlungsrelativität der äußeren Wahrnehmung und der auf sie sich stützenden Erkenntnisweisen – wenigstens auf die Art, wie es Bergson tut – aufbauen kann. Wir haben uns weiter überzeugt, daß die Schwierigkeiten der Bergsonschen Theorie der Wahrnehmung ihre Quelle hauptsächlich in den Verfehlungen gegen den Sinn der erkenntnistheoretischen Methode, sowie in der nicht reinlichen Fassung des unmittelbar Gegebenen haben. Zugleich haben wir bei Gelegenheit die Richtlinien einer positiv orientierten Untersuchung, sowie die Richtung, in welcher man die von Bergson gemachten Fehler beseitigen kann, angedeutet. Wir können somit zu der positiven Arbeit selbst übergehen.

---

# Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis.

## Eine Untersuchung über ethische Strukturprobleme

von

Dietrich von Hildebrand (München).

Edmund Husserl zum 60. Geburtstag gewidmet.

## I. Teil.

## EINFÜHRUNG IN DAS PROBLEM.

### 1. Formulierung des Problems.

Eines der kardinalsten Probleme der Ethik ist die Frage nach dem Verhältnis von Werterkenntnis und Tugend bzw. von Sittlichkeit und Erkenntnis des sittlich Richtigen. Daß zwischen Werterkennen und Tugend ein enger Zusammenhang besteht, so daß ein Tugendideal ohne Erkenntnis der sittlichen Wertewelt nicht denkbar ist, ist eine Einsicht, die seit Sokrates in der Ethik nie mehr ganz verloren ging. Wer die sittliche Beschaffenheit einer Person prüfen will, wird stets auch die Frage nach dem Stand ihrer sittlichen Erkenntnis stellen müssen. Diese Zusammengehörigkeit ist uns heute fast so selbstverständlich, wie die Tatsache, daß bei dem sittlichen Wert einer Handlung auch die Gesinnung in Frage kommt, oder daß Träger sittlicher Werte nur eine geistige Person und kein bloßes Lebewesen sein kann. Das Problem beginnt erst bei der Frage, *wie* das Verhältnis von sittlichem Sein und Werterkennen beschaffen ist.

Nach der sokratischen Auffassung, die am drastischsten in der bekannten These: niemand handle wissentlich schlecht – hervortritt, bildet das Werterkennen das Fundament der Tugend. Wenn wir von der Identifikation absehen, die ihn die Tugend selbst als eine Art von gedanklicher Bildung ansehen läßt, und die Aristoteles in der Nikomachischen Ethik als unhaltbar aufdeckte[1]), enthält diese Auffassung der Beziehung von Tugend und Werterkennen sehr viel

1) Siehe Nikomachische Ethik VI, 13, 1144b 25–30; 1144b 17–19.



Einleuchtendes. Alles sittliche Handeln und Wollen setzt ein Wertbewußtsein voraus, da das Wollen ja gleichsam eine Antwort auf den objektiven Wert bildet. Analog liegt es bei allen sittlichen Stellungnahmen, die wir als Wertantworten bezeichnen können, wie Liebe, selbstlose Hingabe, Gehorsam, Begeisterung und auch mit allen sittlichen Haltungen im weitesten Sinn des Wortes scheint zum mindesten eine Beziehung auf einen Wert verbunden zu sein, und damit auch ein Wertbewußtsein vorausgesetzt zu sein. Das sittliche Sein scheint also in allen seinen Formen ein Werterkennen vorauszusetzen. Ist damit aber das Verhältnis von Sein und Werterkennen schon gekennzeichnet? Ist es wirklich so eindeutig, daß man Sokrates beipflichten kann, wenn nach ihm die Kenntnis des sittlich Richtigen die Tugend fundiert und daher auch den Weg zur Tugend darstellt? Wir müssen hier zwei Fragen trennen, die in der sokratischen Auffassung beide implicite ihre entschiedene Beantwortung erfahren

1. Liegt zwischen sittlichem Sein und Werterkennen wirklich eine eindeutige Fundierungsbeziehung vor, derart, daß das Werterkennen das Fundament der Tugend ist?

2. Ist die Fundierungsbeziehung eine solche, bei der das Fundament nicht nur Voraussetzung sondern hinreichende Seinsbedingung für das Fundierte ist? Die sokratische These: niemand handle wissentlich schlecht – beantwortet implicite beide Fragen mit einem entschiedenen Ja. Das Werterkennen ist das Fundament der Tugend, und zwar in dem Sinne, daß auf dem Werterkennen die Tugend notwendig sich aufbaut. Der bekannte Satz Ovids: »video meliora proboque deteriora sequor« bezieht sich auf die zweite Frage und bestreitet hierin die sokratische Auffassung. Es wird dabei nicht geleugnet, daß das sittliche Verhalten eine Kenntnis des sittlich Richtigen voraussetzt, dies wird vielmehr dabei überhaupt nicht berührt, sondern nur, daß die Kenntnis des sittlich Richtigen notwendig auch das sittlich richtige Verhalten mit sich ziehe. Wenn das Wissen des Richtigen auch Voraussetzung der Tugend ist, so ist es damit noch nicht die hinreichende Bedingung für den Eintritt des sittlichen Verhaltens.

Zu der ersten Frage, ob wirklich das Werterkennen stets das Fundierende und die Tugend das Fundierte ist, bildet die Auffassung, die sich an einigen Stellen der Nikomachischen Ethik[1]) findet, daß das Werterkennen selbst schon eine bestimmte Stufe von Sittlichkeit voraussetze, einen wichtigen Beitrag. Aristoteles leugnet nicht, daß zur vollen Tugend auch die Erkenntnis des sittlich Rich-

1) Siehe Nikomachische Ethik VI, 13, 31144 b 30–32; 1144 b 10–24; 1147 a 18–24.



tigen gehöre, aber er betont mit vollem Recht, daß das Verständnis für das sittlich Richtige bzw. die Fähigkeit des sittlichen Werterkennens schon bestimmte Anforderungen an den Charakter stellt. Daß also das Werterkennen, wenn auch nicht die Tugend, so doch tugendvolles Verhalten überhaupt voraussetzt. Damit tritt die ganze Schwierigkeit des Problems klar zutage. Wenn wir einerseits der sokratischen Auffassung beipflichten müssen, daß ein sittliches Wollen oder eine sittliche Gesamthaltung ein Wertbewußtsein und ein Wertverständnis schon voraussetzen, so zeigt uns ein Blick auf die Sphäre der sittlichen Tatsachen ebenfalls überzeugend, daß das Verständnis für die sittliche Wertewelt schon eine bestimmte sittliche Höhe des Seins einer Person voraussetzt. Die sokratische Auffassung der hier vorliegenden Beziehung ist also zum mindesten einseitig und nicht erschöpfend. Können denn aber diese beiden Fundierungsbeziehungen nebeneinander bestehen? Schließt das nicht einen Widerspruch ein, wenn das Werterkennen gleichzeitig Fundament der Tugend und in ihr fundiert ist?

Zunächst müssen wir also fragen: Welche Fundierungsbeziehung besteht zwischen Tugend und Werterkennen? Kann man eines von beiden in Bausch und Bogen als Fundament und das andere als Fundiertes bezeichnen und welches?

Daran anschließend werden wir die Frage stellen müssen, ob, wenn eine Fundierungsbeziehung vorliegt, sie derart ist, daß das Fundament die zureichende Seinsbedingung für das Fundierte darstellt. Ist, wenn das Werterkennen wirklich die Voraussetzung der Tugend wäre, mit diesem auch stets notwendig die Tugend ohne weiteres verbunden?

Diese zweite Frage ist von der Beantwortung der ersten so weit unabhängig, — daß bei verschiedener Meinung über die erste Übereinstimmung in der letzteren herrschen kann. So pflichtet Aristoteles der sokratischen These: niemand handle wissentlich schlecht – mit einigen Einschränkungen und Korrekturen bei[1]) – aber gerade deshalb, weil ein solches Wissen des Guten, wie es hier in Frage kommt, nur bei dem möglich ist, der von Begierde frei ist — der sich also in einer sittlich gerichteten Einstellung bereits befindet. Es handelt also deshalb niemand wissentlich schlecht, weil, um das richtige Wissen zu besitzen, man schon gut sein muß und um im einzelnen Fall das Richtige vor Augen zu haben, man schon von der sittlichen Willensrichtung entgegengesetzten Regungen frei sein muß.

1) Aristoteles, Nikomachische Ethik VII, 3, 1147b.

Die Frage nach der Art der Fundierung muß endlich noch getrennt gestellt werden, — je nachdem es sich um die Handlungssphäre oder um das sittliche Sein der Person selbst, besonders um die Sphäre der Tugenden handelt.

### 2. Genauere Bestimmung der hier in Frage kommenden Werterkenntnis.

#### a) Der Gegenstand des sittlichen Werterkennens.

Bei der Frage nach der Art des Zusammenhangs von Tugend und Erkenntnis ist es vor allem nötig, sich über die Art von Erkenntnis klar zu werden, die hierbei allein in Frage kommt. Wir sehen schon, daß es sich nur um die Erkentnis von Werten handeln kann. Diese Bestimmung des Erkenntnisgegenstandes reicht aber nicht aus. Es kommen hierbei nicht alle Werte in Betracht, sondern nur eine bestimmte Wertgruppe. Wie an anderer Stelle gezeigt wurde[1]), ist nicht die Realisation jeglichen Wertes schon von sittlicher Bedeutung. Es gibt viele Handlungen, die als Realisationen von Sachverhaltswerten vernünftig und richtig sind, ohne deshalb sittlich wertvoll zu sein im eigentlichen Sinn des Wortes. Nur eine bestimmte Gruppe von Sachverhaltswerten, die wir als sittlich bedeutsam im Gegensatz zu den sittlichen Personwerten selbst zusammenfaßten, steht in dieser eigenen Beziehung zur Sittlichkeit. Analog wie in der Sphäre der Handlung liegt es auch bei allen anderen Stellungnahmen und Haltungen. Die sittliche Bedeutung einer Liebe und Begeisterung für alles Reine bzw. der Abscheu gegen alles Unreine liegt auf der Hand. Man wird jedoch zögern, einer Liebe für die Schönheit in Natur und Kunst oder einer Begeisterung für das Liebliche ohne weiteres denselben sittlichen Wert im prägnanten Sinne des Wortes zuzusprechen. So wertvoll solche Haltungen auch an sich sind, von den sittlichen im prägnanten Sinne sind sie noch typisch verschieden.

Auch in allen Tugenden ist eine Stellungnahme zu objektiven Werten enthalten; diese Werte müssen aber ebenfalls als eine besondere Gruppe innerhalb der objektiven Werte betrachtet werden wie die sittlich bedeutsamen Sachverhaltswerte. Das Reine, das Gerechte, das Wahre (im besonderen Sinne als Gegensatz zum Vieldeutigen, Verschlagenen), das Echte, das Sanfte usw. stellen solche objektive Werte dar, die wir ebenfalls als eine eigene sittlich be-

1) Vgl. Die Idee der sittlichen Handlung, Teil II, Kap. 1, S. 198. Jahrbuch für Philosophie und phänomenolog. Forschung, III. Band 1916.



deutsame Gruppe den ästhetischen oder den anderen objektiven Werten gegenüberstellen müssen.[1])

Neben diesen Werten, zu denen die sittlichen Haltungen eine Stellungnahme einschließen, und die wir als sittlich bedeutsame bezeichnen wollen, stehen die von den Haltungen selbst getragenen sittlichen Werte Reinheit, Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit, Demut, Einfalt usw., Opfermut, Heroismus, Großmut, Sanftmut, Liebe usw. Auch die Stellungnahmen zu diesen sind von größter sittlicher Bedeutung. Jeder Tugendhafte wird Verehrung, Liebe, Begeisterung und Bewunderung für die Träger dieser sittlichen Werte besitzen und demgemäß ein Verständnis für eben diese Werte. – Es handelt sich also bei der Werterkenntnis, die mit der Tugend in enger Beziehung steht, nicht um ein Kennen und Verstehen von Werten, überhaupt, sondern nur um eines von sittlich bedeutsamen und von sittlichen Werten.

b) Intuitives Werterfassen und Werterkennen.

Viel wichtiger aber als die Bestimmung einer Werterkenntnis hinsichtlich ihres Gegenstandes ist die Frage nach der Art des Erkennens selbst, die hier vorliegt. Wir zeigten an anderer Stelle[2]), daß es neben dem stets auf Sachverhalte gerichteten Erkennen im prägnanten Sinn noch ein je nach der Art des Gegenstandsgebietes verschiedenes Kenntnisnehmen gibt, das dem Erkennen jeweils zugrunde liegt. Tiefgewurzelte Vorurteile ließen ein solch anschauliches Kenntnisnehmen oft auf die Sphäre der sinnlichen Anschauung beschränkt sein.[3]) Erst in der neuesten Zeit hat Edmund Husserl an die eigentliche große alte Tradition der Philosophie anknüpfend mit diesem Vorurteil prinzipiell zu brechen angefangen[4]) und die Tatsachen wieder in ihr Recht eingesetzt, die uns für jedes Gegenstandsgebiet einen entsprechenden Akt der anschaulichen Kenntnisnahme finden lassen. So zeigt sich auch bei unbefangener Untersuchung, daß es für das Reich der Werte ein eigenes Wertkennt-

1) Sie unterscheiden sich zwar von den sittlich bedeutsamen Sachverhaltswerten, deren Eigenart in Teil II, Kap. 1 der Idee der sittlichen Handlung wir aufzudecken suchten, etwa dem »Rechten« hinsichtlich ihrer Seinsart und in vielem anderen; die eigene Beziehung zur Welt des Sittlichen, ohne selbst sittliche Personwerte zu sein, teilen sie jedoch mit diesen. Wir fassen sie daher hier mit den anderen als sittlich bedeutsame Werte in eine Gruppe zusammen.

2) Siehe Idee der sittlichen Handlung Teil I Kap. 2.

3) So im Positivismus, Humeschen Sensualismus, auch bei Kant.

4) Siehe Husserl, Logische Untersuchungen.

nisnehmen[1]) gibt, in dem uns die in den Dingen, Sachverhalten und Personen fundierten gegenständlichen Werte zur Gegebenheit kommen analog wie uns im Sehen Farben, im Hören Töne, in der äußeren Wahrnehmung Dinge usw. gegeben sind. Was die Eigenart dieses intiutiven Werterfassens, das man auch als Wertfühlen[2]) oder Wertnehmen[3]) bezeichnet hat, vor dem Werterkennen im prägnanten Sinn ausmacht — die Beschränkung des letzteren auf Sachverhalte u. a. — wurde an anderer Stelle ausführlicher gezeigt.[4]) Wir müssen uns hier auf die dort gegebenen Untersuchungen berufen und können nur auf einige Punkte zurückgreifen.

Alles Erkennen baut sich letzten Endes auf einem Kenntnisnehmen auf, wenn wir auch zur Erkenntnis gewisser Sachverhalte durch Schlüsse ohne prägnante Kenntnisnahme derselben gelangen können. Ich kann auf Grund des Rauches zur Erkenntnis kommen, daß sich an einer bestimmten Stelle ein Feuer befindet, ohne das Feuer selbst wahrgenommen zu haben. So kann ich vielleicht auch auf Grund früherer Wertkenntnisnahmen durch bestimmte Schlüsse zur Erkenntnis kommen, daß Lügen Unrecht ist, daß ein bestimmtes Verhalten Recht bzw. Unrecht sei, ohne jedoch den Wert bzw. Unwert wirklich anschaulich zu erfassen oder gar ihn zu »fühlen«. Ein solcher Fall, in dem nur eine aus Schlüssen gewonnene Werterkenntnis vorliegt, ist offenbar von dem sehr verschieden, in dem die Werterkenntnis auf einem Fühlen des Wertes sich aufbaut, wenn auch nicht in bezug auf die Gewißheit und Natur der Erkenntnis als solcher. Bei unserem Problem — dem Verhältnis von Werterkennen und der Tugend bzw. den sittlich wertvollen Stellungnahmen und Haltungen — handelt es sich stets um das Werterfassen von sittlichen und sittlich bedeutsamen Werten im Sinne des intuitiven Wertsehens oder Wertfühlens und nur in zweiter Linie um das Werterkennen, sofern es eben auf ein solches intuitives Werterfassen sich aufbauen muß und eine Erkenntnis ohne eine zu-

---

1) Die Bedeutung eines spezifischen anschaulichen Werterfassens deckte vor allem Max Scheler auf, zuerst in seinen Vorlesungen über Ethik an der Universität München 1907—09, ferner in seinem grundlegenden ethischen Werk: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Er machte auch auf die Bedeutung dieser Einsicht für das Verständnis der Sokratischen These aufmerksam. Hier wie an so vielen anderen Stellen wird für den Kenner Schelerscher Schriften der Zusammenhang dieser Arbeit mit der Schelerschen Gedankenwelt deutlich zutage treten.

2) Spezifischer Terminus von Max Scheler.

3) Spezifischer Terminus von E. Husserl.

4) Siehe »Idee der sittlichen Handlung« Teil 1, Kap. 2.

grunde liegende Wertkenntnisnahme nur in sehr beschränktem Maße möglich ist. Daß für die Motivation der Stellungnahmen des Wollens, der Begeisterung, des Gehorsams, der Liebe der intuitiv erfaßte Wert und nicht die Werterkenntnis im prägnanten Sinne in Frage kommt, ist nicht schwer zu sehen. Dies tritt allerdings nur klar hervor, wenn wir an den Fall denken, in dem eine aus Schlüssen gewonnene Werterkenntnis ein anschauliches Haben des Wertes ersetzen soll. Denn in den meisten Fällen, in denen ein Wertfühlen vorliegt, baut sich naturgemäß ein Werterkennen darauf auf, und es ist dann schwerer zu sehen, daß es gerade die Kenntnisnahme und nicht das Erkennen ist, das die motivierende Kraft besitzt. Stellen wir hingegen neben diesen Fall den einer bloßen Werterkenntnis, so wird man die Leere und die Blässe dieser Art des Werthabens klar sehen und deutlich erkennen, welchem Faktor die motivierende Kraft zukommt.

Unsere Fragestellung lautet nun: Inwiefern ist die Fähigkeit des intuitiven Erfassens sittlicher Werte, die sittliche Wertsichtigkeit, von der Tugend abhängig? Setzt sie einen bestimmten Tugendgrad schon voraus, die doch von der eigentlichen Tugend selbst vorausgesetzt wird? Wie ist das gegenseitige Verhältnis von Tugend, sittlichem Sein einerseits und dem »Fühlen« und Verstehen sittlicher und sittlich bedeutsamer Werte andererseits?

### c) Wertsehen und Wertfühlen. Tiefe des Wertfühlens.

Die eben vollzogene Abgrenzung der hier in Frage kommenden Art von Wertbewußtsein als intuitives Werterfassen gegenüber dem Werterkennen reicht indes für eine präzise Formulierung unserer Frage noch nicht aus.

Wir müssen erstens innerhalb des intuitiven Werterfassens noch zwischen Wertfühlen und Wertsehen trennen. Verglichen wir oben das intuitive Werterfassen mit dem Farbensinn, so dachten wir dabei an eine Art der Wertgegebenheit, der eine bestimmte Ferne eigen ist. Es gibt aber auch ein Haben von Werten, das vielmehr mit der Art der Gegebenheiten eines körperlichen Schmerzes verglichen werden könnte, mit der Art wie etwa ein Brennen oder ein Stechen mir gegenwärtig ist, das in mich eindringt. Nur in dem letzteren Falle dürfte man, genau genommen, von Wertfühlen sprechen. Ein Beispiel: Wir hören manchmal eine Melodie und erfassen deutlich ihre Schönheit, aber sie greift uns nicht ans Herz, sie »ergreift« uns nicht. Wir haben ihre Schönheit gegenwärtig, ohne gleichsam persönlich mit ihr in Kontakt zu treten. Daß es sich hierbei um

ein intuitives Erfassen handelt — nicht um ein bloßes Wissen, daß sie schön ist —, steht außer Frage. Die Schönheit derselben steht deutlich vor einem, so daß sich die Erkenntnis, sie ist schön, klar darauf aufbauen kann. Aber sie berührt mich nicht im eigentlichen Sinn, ich fühle sie nicht. Man denke dagegen an den Fall, in dem mich die Schönheit »bis zu Tränen« rührt. Sie spricht jetzt deutlich zu mir, sie tritt mir nahe, oder ich dringe wirklich in sie ein.[1]) Dieser Unterschied wird noch deutlicher, wenn wir an sittliche Werte denken. Wir können uns jederzeit gewisse Werte intuitiv vergegenwärtigen, etwa die Demut oder die Reinheit, so daß sie vor uns stehen in ihrer Wertigkeit. Wir denken dann nicht nur an sie, sondern wir haben sie intuiv vor uns. Wir vergegenwärtigen uns etwa einen Heiligen Aloysius in seiner Reinheit. Damit fühlen wir aber die Reinheit noch nicht ohne weiteres. Während manchmal diese Vergegenwärtigung auch ein »Fühlen« nach sich zieht, uns ans Herz greift und lebendig zu uns spricht, kann sie uns manchmal »kalt« lassen und gleichsam schweigen. Wir sind vielleicht unglücklich darüber, daß sie uns nicht rührt. Dieses sind natürlich nur sekundäre Merkmale, die uns dazu dienen sollen, auf den charakteristischen Unterschied der beiden Arten von Werterfassen hinzuweisen, der sich nur in unmittelbarer Vergegenwärtigung selbst erfassen läßt.

Sowohl im Wertsehen wie im Wertfühlen sind uns die Werte intuitiv gegeben. Von einem bloßen Erkennen oder Wissen, daß etwas wertvoll ist, ist das Sehen des Wertes ebenso verschieden wie das Fühlen desselben. Wir können den Wert sehend kennen lernen, er kann uns im Wertsehen selbst gegeben sein. Aber wirklich »erleben« tue ich ihn erst im Fühlen. Hier tritt er in eine vollkommen neue, direkte Beziehung zu mir. Der Schritt liegt hier in ganz anderer Richtung als bei dem Gegensatz von nicht intuitiv und intuitiv. Analog wie das Sehen einer Farbe eine andere Art von Gegebenheit des Inhalts darstellt als das Empfinden eines Druckes oder gar das Empfinden eines Schmerzes, obgleich in beiden Fällen

1) Auf die verschiedenen Formen des Wertfühlens können wir hier nicht eingehen, wir wollen nur das Wertfühlen als solches im Gegensatz zum ebenfalls intuitiven Wertsehen herausheben. Daher behandeln wir die zwei verschiedenen Formen des Wertfühlens, das »Eindringen in den Wert«, das man mutatis mutandis mit dem Schmecken einer Speise vergleichen kann, von dem Eindringen des Wertes in mich, dem Affiziert- oder Ergriffenwerden von ihm, das man eher mit stechendem Schmerz vergleichen könnte, nicht getrennt. Es sei hier aber ausdrücklich auf diese Unterschiede noch hingewiesen.



von einer intuitiven Gegebenheit gesprochen werden kann, so liegt auch hier eine andere Art der Gegebenheit vor, die nichts mit der Frage, ob intuitiv oder nicht, noch mit Klarheitsunterschieden des Werterfassens zu tun hat. Am nächsten kommen wir der Eigenart des Fühlens vor dem Sehen des Wertes, wenn wir sagen, daß hier der eigentliche persönliche Kontakt anfängt, wobei der Wert gewissermaßen erst für mich lebendig wird. Es ist daher auch viel schöpferischer als das bloße Sehen. Wenn wir einmal einen Werttypus gefühlt haben, kennen wir ihn in noch ganz anderm Maße.

Es ist ferner wichtig, sich die weiteren Hinsichten klar zu machen, in denen sich ein Wertfühlen von einem andern unterscheiden kann – seine Tiefe, seine Lebendigkeit, seine Nähe zum Wert u. a. Von der Klarheit, die ein Wertfühlen besitzen kann, müssen wir die Tiefe des Verständnisses noch unterscheiden.[1]) Ein Wertfühlen, das eine evidente Erkenntnis, daß dies gut ist, ermöglicht, stellt noch nicht das Ideal eines Wertfühlens dar. Es ist dadurch nur in seiner Klarheit charakterisiert, über seine Tiefe ist damit noch nichts gesagt. Vergleichen wir das Verständnis, das ein Heiliger für die einzelnen sittlichen Werte besitzt, mit dem, das einer sittlich geöffneten wertsichtigen, aber nicht heiligen Person eigen ist. In beiden Fällen liegt ein klares Werterfassen vor, so klar, daß eine evidente Erkenntnis sich darauf aufbauen kann. Beide verstehen klar und deutlich die einzelnen Wertarten in ihrer Wertnatur. Aber das Wertfühlen des Heiligen geht in verschiedener Richtung und darüber hinaus. Die ganze innere Schönheit des Wertes, sein intimstes Wesen, seine ganze Tragweite, die ganze unermeßliche Größe des Ernstes, der im Wertsein liegt, – vor allem seine unendliche Tiefe, die ihn zu einem lebendigen Fenster für das ganze Reich der Werte bis zum Zentrum und Inbegriff aller Werte, zu Gott, macht –. wird von ihm ganz anders erfaßt und gefühlt. Er besitzt ein viel adäquateres Bild des Wertes, ein tieferes, erschöpfenderes Verständnis. Der *unendlichen Tiefe* der sittlichen Werte entspricht eine *unendliche Abstufung im Wertverständnis*. Die Tiefe, die erforderlich ist, um den Wert als Wert zu rekognoszieren, ist im Verhältnis dazu gering.

Zu diesem Unterschied hinsichtlich der Tiefe im Werterfassen des Heiligen treten noch die der Fülle oder Lebendigkeit, der Nähe zum Wert, der Differenziertheit und der Reinheit in der Subsumption. In jeder dieser Hinsichten wird sich sein Wertfühlen bei konstanter Klar-

1) Vgl. dazu »Die Idee der sittlichen Handlung«, Teil II, Kap. 2, S. 208.



heit vor dem eines andern Wertsichtigen auszeichnen. Das Wertfühlen kann bei gleichbleibender Klarheit in bezug auf Lebendigkeit, Wertnähe und Differenziertheitheit variieren. Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, diese Hinsichten im Einzelnen zu verfolgen. Es genügt zu sehen, daß das Werterfassen eines Heiligen in mehr als einer Hinsicht, von denen die Tiefe die wichtigste ist, von dem Wertfühlen oder gar dem bloßen Werterfassen sich noch unterscheidet, das eine wertsichtige Person besitzen muß, um den Wert eindeutig als Wert zu rekognoszieren.

Bei der Frage, was die Wertsichtigkeit an Tugend in der Person voraussetzt, ist es nun sehr wichtig, was wir dabei alles in die Wertsichtigkeit mit hineinnehmen. Verstehen wir darunter die Fähigkeit, die Werte so klar zu sehen, um sie als solche rekognoszieren zu können, so wird die Antwort anders ausfallen, als wenn wir dabei an eine besondere »Tiefe« des Wertfühlens denken. Wenn wir etwa die Frage stellen, kann nur der Reine die Reinheit in ihrer Wertnatur verstehen, oder schon der, der eine bestimmte, sittliche Grundeinstellung hat, so ist die Antwort eben davon abhängig, wie viel wir in die Wertsichtigkeit mit hineinnehmen. Es bedarf allerdings vorerst auch noch einer genaueren Bestimmung, was wir unter dem »Reinen« verstehen, die wir hier kurz vorwegnehmen.

Ein Mensch, der bei allem an Unreines denkt, der auf alles mit unreinen Bewegungen reagiert, wird uns, auch wenn er ein ernstes Streben nach Reinheit besitzt, nicht als der Typus des Reinen erscheinen. Die eigentliche Tugend der Reinheit, wie wir sie in typischer höchster Ausgestaltung bei den Heiligen vorfinden, liegt dann noch nicht vor. Sie schließt eine organische Scheu vor allem Unreinen und eine Liebe zum »Reinen« ein, die eine reine Umwelt für den Betreffenden schafft und für den Blick der Person in die Welt schon eine seligierende Funktion besitzt. Nicht den Wegfall der Versuchung erfordert sie – wohl aber eine Herrschaft der Liebe zur Reinheit, die organisch geworden und in der ganzen Person wirksam ist und über eine Herrschaft des Willens zur Reinheit bloß über die Tat weit hinausgeht. Daß die Reinheit in diesem Sinne als volle Tugend nicht Voraussetzung für das schlichte Verständnis des Wertes Reinheit ist, sehen wir ohne weiteres. Sonst wäre der oben erwähnte Typus des, obwohl noch nicht reinen, doch nach Reinheit Strebenden, den wir doch sehr wohl ohne Widerspruch fingieren können, ja, den wir oft antreffen, ein Unding. Denn der nach Reinheit Strebende und um sie Kämpfende sieht ihre Wertnatur deutlich, ohne noch im Besitz der Tugend zu sein. Die Aufgabe besteht also



hier darin, zu finden, welche sittliche Haltung unerläßliche Voraussetzung für das Verständnis der Reinheit ist; daß es nicht der Vollbesitz der Tugend ist, sehen wir ja auf den ersten Blick. Dies gilt aber nur, soweit es sich um die Stufe des Wertsehens oder Wertfühlens handelt, die erforderlich ist, um die Wertnatur klar zu erkennen. Ganz anders aber liegt der Fall, wenn wir an die Tiefendimension des Wertfühlens denken. Ebenso klar wie es ist, daß nicht nur der Reine den Wert der Reinheit verstehen kann, ebenso klar ist es, daß das Verständnis des Reinen in verschiedener Hinsicht weit über das des noch nicht Reinen hinausgeht. Der jeweils höheren Stufe im Besitze der Tugend entspricht ein jeweils tieferes und adäquateres Wertfühlen. Dies ist ein wesensmäßiger Zusammenhang von Tugend und Wertfühlen, der sich uns schon zu Anfang unserer Betrachtung aufdrängt. Mit jedem Fortschritt in der Tugend ist ein Fortschritt im Wertfühlen im Sinne der Vertiefung und der Intimität des Wertverständnisses wesensmäßig verbunden. Denke ich also an eine bestimmte, besonders ausgezeichnete Stufe des Wertfühlens, so kann ich den vollen Besitz einer jeweiligen Tugend als unerläßliche Voraussetzung bezeichnen. Denke ich hingegen an das schlichte aber klare Verständnis eines Werttypus, soweit es erforderlich ist, um evident die Wertnatur desselben zu erkennen, so ist keineswegs der volle Besitz der Tugend für dasselbe vorausgesetzt. Auf das Wertsehen und auf das Wertfühlen, soweit es eine klare Kenntnisnahme des Wertes ermöglicht, kommt es aber für unsere Frage in erster Linie an und nicht auf eine besondere Tiefe des Wertfühlens. Diese Unterscheidung ermöglicht uns somit, unsere Frage präziser zu stellen.

d) Das Kennen von Werten.

Neben die bereits gemachten Unterschiede innerhalb des Werterfassens muß noch ein weiterer von Bedeutung gestellt werden. Es gibt nicht nur das intuitive Erfassen des Wertes in der einzelnen Situation, sondern auch ein intuitives »Kennen« des Wertes, das eine ständige überaktuelle Beziehung zu dem Wert ermöglicht, und zwar nicht zu dem von einem bestimmten Träger hic et nunc fundierten konkreten Wert, sondern zu dem ganzen Werttypus. Wir können uns Menschen denken, die in der einzelnen Situation sehr wohl einen Wert intuitiv erfassen, etwa angesichts eines lasziven Menschen oder einer zweideutigen Bemerkung sich voll Ekel abwenden, und die dabei doch kein ständiges klares Verhältnis zur »Reinheit« besitzen. Der Reine hingegen besitzt nicht nur die objektive



Fähigkeit, den Wert des »Reinen« in jeder konkreten, an ihn herantretenden Situation, die Träger des »Reinen« oder »Unreinen« ist, zu erfassen, sondern er besitzt ein ständiges Verhältnis zu dem Wert des »Reinen« überhaupt, dem ein Kennen desselben zugrunde liegt.

Drei Merkmale sind bei diesem »Kennen« zu beachten.

1. Während im ersten Fall keine Kontinuität zwischen den einzelnen Phänomen des Wertes »Reinheit« besteht, und der Betreffende sich gewissermaßen jedesmal neu belehren lassen muß, liegt hier ein kontinuierliches »Kennen« des Wertes vor, bei dem der neue Fall eine individuelle Realisation des bekannten Wertes bedeutet.

2. Vor allem aber besitzt der Reine auch die Fähigkeit, sich jederzeit die Reinheit von sich aus vorstellend zu vergegenwärtigen, nicht nur, wenn die reale Situation es ihm aufdrängt, da er sie eben kennt. Wenn ich etwa einen Menschen »kenne«, so liegt eine gänzlich andere Beziehung zu demselben vor, als wenn ich ihn oft sehe und auch jedesmal genau sehe, ohne deshalb über die verschiedenen unzusammenhängenden Kenntnisnahmen hinauszukommen. So auch hier.

3. Dieses kontinuirliche Haben schließt aber noch Folgendes ein. Es enthält die Fähigkeit einer intuitiven Vergegenwärtigung der »Reinheit« bzw. des »Reinen« als solchen, ohne daß dieselbe an einem konkreten Träger haften müßte, man muß nicht an einen bestimmten reinen Menschen oder an eine reine Sache denken, um die Reinheit oder das Reine zu verstehen.[1]) Dabei handelt es sich um ein völlig intuitives Haben, nicht etwa um den Begriff »Reinheit«, noch um ein bloßes »Meinen« der Reinheit.[2])

Die Beziehung des Reinen zur Reinheit als solcher ist aber nicht nur auf die Zeit dieser Vergegenwärtigung beschränkt, sie besteht auch hinter der aktuellen Sphäre fort, während man aktuell mit etwas anderem beschäftigt ist. Es ist das »Kennen« also erstens ein ständiges in Beziehung stehen zu dem Wert, das noch nicht ein Haben genannt werden kann, das aber Unterlage für eine überaktuelle Stellungnahme werden kann. Zweitens schließt es die Möglichkeit einer intuitiven Vergegenwärtigung in unserem Beispiel

1) Vgl. dazu Scheler »Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik«.

2) Wie wir später sehen werden, (Teil III, Kap. 1) schließt das Kennen von sittlichen und sittlich bedeutsamen Werten auch ein generell richtigeres Verständnis der sittlichen Wertewelt ein, – es wird ihrer Eigenart gerecht, da die einzigartige Bedeutung der sittlichen Wertewelt die Kontinuität des ständigen Kontaktes fordert.



der »Reinheit« als solcher ohne konkrete Fundierung in einem Träger ein. Drittens ermöglicht es einem natürlich auch, diese Vergegenwärtigung für die Reinheit an einem bestimmten Träger durchzuführen, d. h. einen Typus vorzustellen, der Träger der Reinheit ist. All dies ist bei dem, der zwar wertsichtig ist, so daß er in den einzelnen, real an ihn herantretenden Situationen den Wert selbst erfaßt, ihn aber nicht »kennt«, nicht möglich. Er kann weder von sich aus den Wert in konkreter Fundierung vorstellen, erst recht nicht ohne konkrete Fundierung, noch ist er ihm »bekannt«, so daß er eine überaktuelle Beziehung zu ihm besitzt. Aber auch im konkreten Wertverständnis eines realen Falles unterscheiden sich beide Fälle, wie wir schon erwähnten. Ist es für den, der den Wert »kennt«, gleichsam eine Erfüllung eines kontinuierlich besessenen, so ist es für den, der den Wert nicht »kennt«, jedesmal eine neue Belehrung, die nicht tiefere Wurzeln faßt.

Liegt nun der Unterschied zwischen dem Kennen eines Werttypus und dem bloßen einzelnen Erfassen desselben in einer konkreten Situation auf der Hand, so liegt andererseits die Gefahr nahe, den intuitiven Charakter des »Kennens« zu übersehen. Man könnte dieses »Kennen« einfach dem theoretischen Wissen um den Wert gleichsetzen, das in einem Erkennen im prägnanten Sinn fundiert ist. Man könnte meinen, auf einem intuitiven einzelnen Werterfassen baue sich eine Erkenntnis auf, die zu einem Wissen führt, das einen zu dem Urteil befähigt: Reinheit ist ein Wert. Dieses Wissen ist natürlich überaktuell, es ermöglicht das, was wir oben als Eigentümlichkeit des Kennens erwähnten. Das würde aber dem Tatbestand nicht gerecht. Wir brauchen nur an den Fall zu denken, in dem ein solches Wissen durch eine Autorität übermittelt ist. Wir wissen dann etwa, daß Reinheit ein Wert ist, aber wir erfassen dieselbe keineswegs intuitiv. Die intuitive Vergegenwärtigung des Wertes als solchen ohne konkrete Fundierung in einem Träger, die wir bei dem »Kennen« anführten, fällt hier ganz weg. Es könnte bei dem Fall eines durch Autorität vermittelten Wissens sogar die Fähigkeit hinzutreten, in einzelnen konkreten Situationen den Wert zu erfassen, damit hätten wir noch nicht das »Kennen« des Wertes in unserem Sinn. Dies wird am deutlichsten an dem Fehlen der Möglichkeit einer intuitiven Vergegenwärtigung des trägerlosen Wertes in diesem Falle. Es hat trotz des Wissens um den Wert und einer konkreten Wertsichtigkeit keine Stelle. Es liegt also weder im Wissen als solchem noch im bloßen konkreten Erfassen des Wertes das, was wir als »Kennen« bezeichneten.



Wie ist es aber, wenn aus dem konkreten Erfassen des Wertes selbst eine Erkenntnis oder ein darauf gegründetes Wissen herauswächst? Ist nicht dann stets ein Kennen auch in unserem Sinn gegeben? Gewiß, es geht dann notwendig Hand in Hand, aber es besteht weder in dem Wissen bzw. der Erkenntnis, noch in dem intuitiven konkreten Werterfassen. Wohl geht mit jedem Kennen ein Erkennen Hand in Hand, mit jedem Erkennen, das sich auf ein konkretes Werterfassen aufbaut, ein Kennen. Aber beide sind doch völlig verschieden. Erstens ist das Objekt des Kennens stets der Werttypus selbst, das des Erkennens aber stets ein Sachverhalt, in unserem Beispiel etwa die Tatsache, daß die Reinheit eine Tugend ist, »rein« ein Wert ist. Dasselbe gilt auch von dem im Erkennen fundierten Wissen. Weiterhin sehen wir, wie das »Kennen« sehr weit ausgebildet sein kann, ohne daß das Erkennen entsprechend ausgebildet wäre. Gewisse untheoretisch veranlagte Menschen, bei denen die lebendigste sittliche Einstellung vorliegt, können die einzelnen Werttypen genau »kennen«, ja, eine besonders tiefe und intime Kenntnis besitzen, ohne daß das Erkennen sehr ausgebildet wäre. Spezifisch theoretisch veranlagte Menschen hingegen sind im Erkennen viel weiter als im »Kennen«. Das Kennen ist eben intuitiver Natur, wenn auch in einer bestimmten Modifikation. Zwar könnte ich wohl auch das Wissen als Kennen bezeichnen. Dann müssen wir uns aber klarmachen, daß es neben diesem Kennen ein intuitives »Kennen« gibt, das hier in unserem Falle in Frage kommt. Am deutlichsten sehen wir dies eben in der Tatsache, daß man sich die Werte intuitiv vergegenwärtigen kann, ohne sich dabei eine bestimmte konkrete Situation bzw. einen konkreten Träger vorstellen zu müssen. Daß es eine solche intuitive Vergegenwärtigung gibt, daß ferner auch außerhalb der Vergegenwärtigung der Werttypus intuitiv irgendwie da ist, das gilt es hier zu verstehen. Es ist das intuitive Erfassen eben nicht auf den konkreten, an einem Träger haftenden Wert beschränkt, und alles, was darüber hinausgeht, ohne weiteres ein Erkennen oder Wissen. Beides kann jedoch nie ganz ohne das andere auftreten.[1]) Die Antwort auf die Frage nach dem Fundierungs-

1) Die erkenntnistheoretisch wichtige Frage, worauf das »Kennen« sich aufbaut, würde genaueren Aufschluß über diesen Zusammenhang geben. Setzt das Kennen stets ein »Kennen lernen« voraus, das sich an ein konkretes Werterfassen anschließt, oder kann es ohne ein solches da sein? Hierin liegen eigentlich noch zwei Fragen: Muß jedes Kennen in einem konkreten Erfassen eines Wertes an einem realen Träger fundiert sein, wie die Kenntnis von Rot in dem Erfassen eines konkreten realen Rot? Oder kann es die Person gleichsam mitbringen? Dieselbe Frage kann hier auch für die vorstellende



verhältnis von sittlichem Sein und Wertverständnis ist natürlich auch davon abhängig, ob wir unter der Wertsichtigkeit ein »Kennen« sittlicher Werttypen oder nur die Fähigkeit zum konkreten Wertsehen und Wertfühlen meinen. Das »Kennen« setzt, wie wir später sehen werden, eine bedeutend höhere Stufe des sittlichen Seins voraus, als die bloße Fähigkeit des konkreten Werterfassens. Es ist daher auch dieser Unterschied für die differenzierte Gliederung unseres Problems notwendig.

### e) Die besondere Funktion des »Gewissens« gegenüber dem Werterfassen.

Man könnte im Gewissen das eigentliche »Organ« vermuten, mit dem wir sittliche Werte erfassen. So bedeutsam und eigenartig die Rolle der Stimme im sittlichen Leben ist, die wir als Gewissen bezeichnen, so scheint uns doch das sittliche Werterfassen viel weiter zu reichen und mehr zu umfassen als das Gewissen.

Das Gewissen ist erstens in besonderer Weise auf die eigene Person beschränkt. Niemand wird darauf kommen, zu behaupten, wir erfaßten die sittliche Größe eines Heiligen oder die sittliche Verworfenheit eines Wüstlings mit dem Gewissen. Das gesamte Erfassen der sittlichen Werte an anderen Personen liegt also außerhalb der Funktion des Gewissens. Wie wichtig aber gerade dieser Teil des sittlichen Werterfassens ist, tritt deutlich hervor, wenn wir bedenken, daß das Verständnis für das sittliche »Vorbild« auch dazu gehört. Alle sittliche Nachfolge baut sich auf diesem Werterfassen auf, auch der höchste und tiefste aller menschlichen sittlichen Akte, die Gottesliebe, ist darin fundiert. Dieses Werterfassen und nicht nur das Gewissen ist es, das die christliche Offenbarung in ihrem sittlichen Teil voraussetzt; durch dieses erfassen wir die absolute Heiligkeit und göttliche Sittlichkeit der Person Christi.

Das Gewissen zeigt uns ferner, was mit dem ersten zusammenhängt, nicht die sittliche Welt an sich in ihrer immanenten Eigenbedeutung, sondern nur soweit sie quasi als Norm für mein persönliches konkretes Verhalten in Frage kommt. Wenn einem etwa jemand zumutet, um irgendeines Vorteils willen zu lügen, so

Vergegenwärtigung eines Wertes gestellt werden. Sie betrifft noch nicht das Spezifische des Kennens. Dies kommt erst in der zweiten Frage: Muß dieses überaktuelle Kennen stets mit einer konkreten Vergegenwärtigung »anfangen«, oder kann es einfach gleichsam wie eine »idea innata« da sein? Diese beiden Fragen beziehen sich auf erkenntnistheoretische Probleme allgemeinster Art, die uns hier natürlich nicht beschäftigen können.



sträubt sich das Gewissen dagegen, d. h. man sträubt sich dagegen, weil einem das Gewissen zeigt, daß dies unrecht ist. Das Gewissen sagt einem, bzw. wir sehen durch das Gewissen, daß ein Verhalten unrecht ist, sobald es als ein möglicher Inhalt unseres persönlichen Lebens auftritt. Die Funktion des Gewissens setzt stets eine Beziehung auf das eigene Verhalten voraus. Wir erfassen natürlich mit dem Gewissen nicht nur nicht die Fremdwerte, sondern ebenso wenig die Eigenwerte. Wir erfassen aber im Gewissen auch die sittlich bedeutsamen Werte oder Unwerte nicht in sich, sondern nur die sittliche Bedeutung eines Verhaltens für uns, seine verpflichtende Kraft. Es sagt uns die sittliche Bedeutung jeglicher Haltungsweise, sofern sie für uns in Frage kommt. Wir erfassen etwa nicht den Wert des fremden Menschenlebens durch das Gewissen, wohl aber, daß es unsere Pflicht ist, es zu retten, wenn jemand sich in Gefahr befindet. Es wird gewöhnlich ein Werterfassen Hand in Hand damit gehen, es kann aber auch fehlen und das Gewissen uns nur die formale sittliche Unrichtigkeit des Unterlassens einer Hilfe in voller Klarheit zeigen.

Drittens ist es aber auch auf die sittlichen Unwerte eingeschränkt. Es zeigt uns, daß ein Verhalten unrecht wäre oder ein anderes nicht unrecht wäre, nicht aber, wie gut ein anderes Verhalten ist. Das Gewissen verbietet und erlaubt und gebietet nur indirekt, insofern es das Gegenteil des Verbotenen fordert. Wenn jemand etwa einem anderen verzeiht ohne Kampf, und ohne daß es ihn zu einem anderen Verhalten hingezogen hätte, so spielt das Gewissen hierbei keine eigentliche Rolle, es hat keine Funktion außer dem, was wir »gutes Gewissen« dabei nennen; das liegt aber auch vor bei dem bloß erlaubten Verhalten, also auch, wenn man in harmloser Heiterkeit scherzt. »Gutes Gewissen« heißt eben, daß man sich keiner Sünde in seinem momentanen Verhalten bewußt ist und sich in keiner Disharmonie mit Gott befindet, nicht aber, daß man sich eines positiven Wertes bewußt wird. So sprechen wir ja auch von Gewissenserforschung da, wo man sich daraufhin prüft, ob und worin man gefehlt hat. Das befragte Gewissen zeigt uns nur, worin wir gefehlt haben, nicht aber worin wir uns gut im positiven Sinn verhalten haben. Letzteres hängt auch damit zusammen, daß es sich eben stets um die Beziehung zur eigenen Person handelt, an der die positiven Werte bei der richtigen sittlichen Einstellung nicht in Erscheinung treten.

Wir können also sagen: auch im Gewissen erfassen wir sittliche Werte, aber erstens nur soweit die Werte Grundlage für mein kon-



kretes Verhalten sind. Wir erfassen sie also gleichsam nur von einer bestimmten Seite aus, nämlich in ihrer verpflichtenden Rolle für die eigene Person. Zweitens ist das Erfassen der sittlichen Werte ein indirektes, da das Gewissen primär nicht auf den Wert in sich, sondern auf das für mich sittlich Richtige gerichtet ist. Dies sehen wir am deutlichsten, wenn wir an den gewissenlosen Menschen denken. Das ist nicht der sittlich Stumpfe, Blinde, der ahnungslos sündigt, sondern es ist der, der, obgleich er die sittlichen Werte erfaßt, ihren für ihn verpflichtenden Charakter nicht fühlt, der sich nichts daraus macht, die erfaßten Werte zu ignorieren. Wer ein schlechtes Gewissen hat, der sieht nicht nur, daß er etwas objektiv Schlechtes realisiert, sondern er fühlt auch die Verletzung der aus dem Werte fließenden Verpflichtung für ihn persönlich, und darum leidet er auch darunter. Es gehört wesenhaft zum schlechten Gewissen, daß es einen »drückt« und die Ruhe nimmt. Der Gewissenlose ist der, der angesichts des begangenen Unrechtes es nicht als etwas schmerzlich Bedrückendes fühlt, der nicht die ihn persönlich betreffende Seite des Sittlichen versteht. Über die Schuldhaftigkeit dieser Gewissenlosigkeit werden wir später sprechen. Drittens ist es auf die negativen Werte, oder wie wir besser sagen können, auf das »Erlaubte« und »Verbotene« beschränkt. Wir sehen also, wie die Funktion des Gewissens das Wertfühlen und Wertsehen durchaus nicht ersetzen kann. Ein Wertfühlen ist zwar immer damit verbunden, aber das Erlebnis, das wir im Auge haben, wenn wir sagen: Das Gewissen sagt uns, daß etwas unrecht sei usw. ist viel spezieller und beschränkter als das Wertfühlen, sowohl dem Gegenstand nach, als der Art des Fühlens nach, andererseits enthält es Elemente, die über ein bloßes Wertfühlen hinausgehen, z. B. die eigenartige Beziehung auf mein Verhalten, die, wie man leicht sieht, mit dem persönlichen in Kontakttreten, das dem Wertfühlen gegenüber dem Wertsehen eigen ist, nichts zu tun hat. Der persönliche Kontakt, der das Wertfühlen auszeichnet, bezieht sich auf die Gegebenheitsweise des Wertes, während hier die persönliche Beziehung im Gefühlten selbst liegt und nicht in der Art des Wertfühlens.

Neben dem Gewissen im allgemeinen stehen noch die besonderen Phänomene, wie »schlechtes« und »gutes« Gewissen und »Gewissensbisse«.[1]) Hier ist von Gewissen in einem noch bedeutend spezielleren

1) Es müßte eine ganze Reihe verschiedener scheinbar verwandter Phänomene unterschieden werden, – was natürlich hier nicht unsere Aufgabe sein kann und späteren ethischen Untersuchungen vorbehalten bleiben muß. Es gibt ein schlechtes Gewissen im Sinne einer bloßen inneren Disharmonie,



Sinne die Rede, als wenn wir von Gewissen im allgemeinen sprechen. Hier liegt überhaupt nicht mehr eine direkte Beziehung auf gegenständliche Werte oder solche des eigenen Verhaltens vor, sondern nur eine allgemeine Beziehung, die uns deren negative oder positive Richtung vermittelt. Es wird stets nur erfaßt, auf welchem Wege man gleichsam ist, richtig, unrichtig usw. Dies wird erfaßt, ohne daß man die einzelnen Qualitäten, ja sogar das gegenständliche »gut« oder »böse« primär erfaßt.

### f) Anwendung des Vorhergehenden auf unsere Fragestellung.

Wenn wir jetzt zu unserer Frage nach dem Verhältnis von sittlichem Sein und sittlichem Wertverständnis zurückkehren, so ermöglicht uns die genauere Charakteristik des Werterfassens, sowie die seiner verschiedenen Arten eine viel präzisere Formulierung der Fragestellung. Wir dürfen nicht das sittliche Sein als Ganzes dem Werterfassen überhaupt gegenüberstellen und die Frage nach ihrem gegenseitigen Verhältnis in Bausch und Bogen stellen. Solange kommen wir über den scheinbaren »circulus vitiosus« nicht heraus: die Tugend setzt das Werterfassen voraus — das Werterfassen die Tugend. Beides drängt sich uns gleich einleuchtend auf, wenn wir das Verhältnis im ganzen betrachten. Differenzieren wir dagegen die Frage, indem wir eine bestimmte Stufe des sittlichen Seins und eine bestimmte Stufe des Werterfassens nebeneinanderstellen, so wird sich der scheinbare Widerspruch lösen. Wir sahen dies ja oben schon, wie die Unterscheidung von einfachem Wertsehen bzw. Wertfühlen

während der schlechten Handlung selbst ohne jegliches Werterfassen. Das kann auch dem Bösen, Wertblinden eigen sein. Davon ist zu unterscheiden **das** schlechte Gewissen, bei dem außer der inneren Disharmonie noch ein Werterfassen in dem eben charakterisierten, beschränkten und modifizierten Sinn vorliegt. Man hat während der Handlung das Bewußtsein »schlecht« zu handeln, und dies drückt, ängstigt und stört. Die Gewissensbisse, die sich auf Vergangenes richten, stellen noch einen weiteren Fortschritt dar, indem sie nicht nur **drücken** und **stören**, sondern auch **schmerzen**. Man könnte bei ihnen von einer passiven »Reue« sprechen. Es fehlt aber noch das wirkliche Eingehen auf den sittlichen Gesichtspunkt, der Schritt in eine prinzipiell neue Haltung, die wirkliche aktive Unterordnung unter Gottes Willen, die eine Zurücknahme des vergangenen Unrechtes einschließt. Dies zeichnet die eigentliche echte Reue aus, die — im Gegensatz zum unfruchtbaren und ethisch nutzlosen »Gewissensbiß« — fruchtbar ist. Passiv sind die Gewissensbisse auch deshalb, weil sie gleichsam von außen an uns herankommen — man denke an die Erinnyen —, während bei der Reue ich selbst aus meinem Innersten heraus mit tätig bin.



und einer bestimmten Tiefe des Wertfühlens, die Frage nach der Beziehung der vollen Tugend zu dem Werterfassen klärt und auch den dort auf den ersten Blick obwaltenden Widerspruch auflöst. Wir wollen also jetzt fragen:

1. Welche Stufe des sittlichen Seins setzt ein schlichtes intuitives Werterfassen voraus, ein Wertsehen oder Wertfühlen, das, ohne eine besondere Tiefe aufzuweisen, uns ein klares Bild des Wertes vermittelt?

2. Welche Art und Stufe des Werterfassens setzt das primitivste sittliche Sein voraus?

3. Welche Stufe des Werterfassens setzt der Besitz von Tugenden voraus?

4. Welche Art und Stufe des Werterfassens setzt die gute Handlung voraus?

So wenig vollständig diese Einteilung der Fragen auch noch ist, sie bringt uns der Lösung unserer ursprünglichen Frage doch um vieles näher. Die weitere Differenzierung wird sich von selbst bei der eingehenden Behandlung der verschiedenen Fragengruppen ergeben.

### 3. Allgemeine Charakteristik der Wertblindheit.

Wie oft treffen wir Menschen, die für gewisse sittliche Werte, etwa Reinheit oder Demut, ganz verständnislos und blind sind. Es gelingt vielleicht, ihnen durch langes Argumentieren Gesichtspunkte aufzuzeigen, die diesen Werten eine indirekte Bedeutung verleihen, aber alles Hinweisen auf den Wert selbst ist nicht imstande, ihnen ein Verständnis für seine Bedeutung zu erschließen. Die unerschütterliche Reinheit eines Menschen scheint ihnen keinerlei Vorzug, sie erscheint ihnen entweder so bedeutungslos und wertindifferent wie etwa Gesprächigkeit oder Schweigsamkeit, oder sie scheint ihnen verächtlich als Schwäche und Temperamentlosigkeit. Es ist nicht so, als wollten sie den Wert der Reinheit nur nicht zugeben, obgleich sie ihn im Grunde doch fühlen, nein, ahnungslos stehen sie davor wie völlig unmusikalische Leute vor der Schönheit einer Melodie. Es ist wichtig, zu sehen, daß diese Ahnungslosigkeit wirklich auf einer Blindheit beruht und nicht auf einem Irrtum in darauf sich beziehenden Urteilen. Es gibt Menschen, die infolge theoretischer Urteile und aus Mangel an theoretischer Begabung ethische Theorien besitzen, auf Grund derer sie die sittliche Bedeutung gewisser Tugenden leugnen. So treffen wir z. B. oft Leute, die den Egoismus predigen, das Mitleid als Schwäche verwerfen. Sie brauchen deshalb für die

betreffenden sittlichen Werte nicht wirklich völlig blind zu sein. Wenn die konkrete Situation ihnen vor Augen steht, erfassen und verstehen sie den Wert bzw. Unwert wohl, sie machen nur von dieser Kenntnisnahme keinen Gebrauch für ihre theoretische Erkenntnis. Sie empören sich vielleicht angesichts eines herzlosen Egoisten und greifen helfend ein, wo sie mitleidslose Härte antreffen. Das hindert sie aber nicht, sobald sie darüber prinzipiell sprechen, in ihre theoretischen Vorurteile zurückzufallen und mit gleicher Emphase die vorher deutlich erfaßten Werte zu verleugnen. Allerdings liegt hier auch stets ein Mangel im Intuitiven vor. Es ist nicht dasselbe Verständnis für die Eigenart der Werte wie bei den völlig wertsichtigen Menschen, und es fehlt vor allem das dauernde Kennen, das ein Verhältnis zu dem Werttypus auch außerhalb der konkreten Situation ermöglicht. Aber immerhin fehlt ihnen nicht jedes intuitive Verständnis, weil ihnen das Erkennen völlig fehlt.[1]) Es ist ein theoretisches Unvermögen, das aus sehr verschiedenen Quellen stammen kann.[2]) Hier handelt es sich uns aber um einen wirklichen Ausfall des Fühlens, nicht um den Ausfall von dem, was sich auf dem Fühlen aufbaut, auch nicht primär um das Fehlen eines »Kennens«. Noch viel weniger liegt natürlich ein bloßes Nichthinsehenwollen vor, etwa ein krampfhaftes Wegschauen.

Kehren wir zu unserem Beispiel desjenigen, der für Reinheit völlig blind ist, zurück. Don Juan fühlt nicht etwa die Schönheit der Reinheit und kümmert sich nur nicht um sie, weil seine Begierden dies nicht zulassen, sondern er ist völlig stumpf und blind für dieselbe wie ein Farbenblinder für Farbenqualitäten. Es ist eine unleugbare Tatsache, daß es eine Wertblindheit gibt, die sich auf die verschiedensten einzelnen Werttypen beziehen

---

1) Die Diskrepanz zwischen Wertfühlen und Werterkenntnis bzw. Urteil über Werte, die analog wie auf sittlichem Gebiet auch auf ästhetischem Kunstgebiet sich findet, muß von dem Ausfall von Wertfühlen selbst jedenfalls scharf getrennt werden. Wie die Ahnungslosigkeit eines ganz Unmusikalischen angesichts der Schönheit der neunten Symphonie Beethovens von den Fehlern völlig zu trennen ist, die ein musikalischer Mensch, der dieselbe wohl fühlt, in seinen Urteilen über dieselbe infolge allgemeiner festgefahrener Kunsttheorien macht, so auch hier.

2) Es wurde an anderer Stelle versucht, dieses Unvermögen näher zu erklären und seine Motive aufzuweisen (vgl. Teil II, Kap. 2 in »Idee der sittlichen Handlung«). Es sei hier nur darauf hingewiesen, daß auch hinter dieser theoretischen Leugnung bestimmte Haltungen der Person wie Hochmut usw. stehen, daß also auch bis hierhin die Abhängigkeit vom sittlichen Sein reicht.



kann oder auf die ganze *sittliche Sphäre* überhaupt. Je höher ein Wert bzw. eine Tugend ist, um so häufiger wird man Blindheit für dieselbe antreffen. So gibt es viel mehr Menschen, die für reine Liebe, Demut, Jungfräulichkeit, asketischen Opfergeist blind sind, als solche, die für Gerechtigkeit, Treue, Solidarität und Wahrhaftigkeit verständnislos sind.

Bei einer solchen Wertblindheit handelt es sich aber nicht etwa um eine *Anlage*. Wenn wir bisher die sittliche Wertblindheit mit der Farbenblindheit oder mit der einer unmusikalischen Anlage verglichen, um zu zeigen, daß es sich nur um einen Ausfall in der Sphäre der Kenntnisnahme handelt und nicht um einen Mangel an theoretischer Einsicht, oder um ein bloßes bewußtes Nichtsehenwollen, so waren diese Vergleiche mit *echten Anlagen* nur cum grano salis gültig. Man könnte diese vielleicht dahin mißverstehen, als ob das sittliche Wertverständnis ein Talent sei, das dem einen gegeben, dem andern nicht gegeben sei, wie die musikalische Anlage oder künstlerische Talente. Die Wertblindheit sei eben ein Talentmangel oder ein organischer Fehler der geistigen Person, wie Blindheit ein physiologischer Fehler ist. Es gäbe eine partielle und totale »moral insanity«, die dem *Idiotismus* auf intellektuellem Gebiete zu vergleichen sei. Dies trifft aber keineswegs zu. Die sittliche Blindheit ist vielmehr in dem sittlichen Sein, in der Einstellung und Grundhaltung der Person fundiert und darum auch in gewissem Sinn stets *verschuldet* gegenüber den oben angeführten Talenten, für deren Besitz oder Nichtbesitz niemand verantwortlich ist. Wenn wir auch die sittliche Blindheit bei einem konkreten einzelnen Fall als Entschuldigung anführen und damit die Verantwortung von dem Betreffenden abzuwälzen meinen, so bezieht sich dies eben nur direkt auf die Verantwortung für diese einzelne Tat, nicht auf die Verantwortung für den sittlichen Gesamtstatus, auf dem auch die Blindheit beruht. Setzen wir den Fall, jemand benimmt sich sehr rücksichtslos gegen einen anderen, ohne sich dessen irgendwie bewußt zu sein, in völliger Ahnungslosigkeit. Wir entschuldigen ihn damit, daß wir sagen: er hat es ja nicht absichtlich getan, er merkt ja selbst nicht, daß er rücksichtslos ist, bzw. er hat keine Ahnung davon und kein Gefühl dafür, daß ein Eingriff in die Rechte des anderen vorliegt, oder daß ein solcher überhaupt unrecht ist. Gegenüber dem, der dies weiß und es trotzdem unbekümmert tut, ist er für diesen einzelnen Fall sicher weniger verantwortlich. Aber ist er damit ganz entschuldigt? Ist diese seine Ahnungslosigkeit und Wertblindheit eine Anlage, für die er so wenig verantwortlich ist

wie ein anderer für seine Dummheit? Machen wir ihn nicht vielmehr, wenn auch nicht so für diesen einzelnen Fall, so doch für die Blindheit selbst verantwortlich? Ist es nicht in einem weiteren Sinne des Wortes seine Schuld, daß er ahnungslos ist? Und tadeln wir ihn nicht, wenn er auch so, wie er ist, vielleicht für sein Verhalten in diesem einzelnen Fall nichts kann und ohne weiteres dasselbe auch nicht umgehen konnte? Er kann eben doch dafür, daß er überhaupt so wertblind wurde, daß er sich in seiner Freiheit selbst so beschränkte. Aristoteles[1]) vergleicht diese Fälle, in denen die Verantwortlichkeit beschränkt ist, weil man sich in bezug auf den einzelnen Fall der Freiheit beraubt hat, mit den Handlungen in der Trunkenheit, für die man zwar nicht direkt verantwortlich ist, wohl aber dafür, daß man betrunken wurde.

Weist uns die Tatsache, daß wir die Wertblindheit für verschuldet halten, schon darauf hin, daß es sich hier nicht um ein »Talent«, wie die musikalische Begabung, handelt, so wird dies vollkommen klar, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß dieselbe sich verlieren kann, allmählich und auch mit einem Schlag bei der Bekehrung. Hier weicht mit dem radikalen inneren Stellungswechsel, mit der absoluten Umkehr und Veränderung der Grundeinstellung auch die Blindheit mit einem Schlag. Vor dem Bekehrten stehen alle die Werte lebendig in ihrer ewigen Bedeutung da, gegen die er sich vorher in ahnungsloser oder verstockter Blindheit versündigt hat; in der Reue über sein bisheriges Leben erschließen sich ihm alle die Unwerte, die er bisher nicht gescheut hat. Wer die Geschichte der plötzlichen Bekehrungen kennt, der wird auch die Tatsache kennen, wie der Schleier, der viele oder alle sittlichen Werte und Unwerte dem Sünder verdeckte, mit einem Schlage fällt und die Welt ein neues Angesicht für ihn bekommt.[2]) Er hatte vielleicht schon viel über Werte gehört und ohne Verständnis und Überzeugung »gewußt«, jetzt gehen ihm die Werte aber wirklich auf, er versteht und fühlt sie. Ein Unmusikalischer aber, der durch eine völlige innere Umkehr auf einmal musikalisch wird, ist ein Unding. Diese Tatsache, daß bei der Bekehrung die Blindheit mit einem Male schwindet, zeigt uns eindeutig, daß die Wertsichtigkeit kein Talent, die Wertblindheit kein Mangel an Begabung oder kein organischer Fehler in der Anlage ist wie Dummheit oder Mangel

1) Siehe Nikomachische Ethik III, S. 1113b, 30ff.

2) Ich verweise hier auf die klassischen Darstellungen von Bekehrungen in Dostojewskis »Die Brüder Karamasoff« bei dem »Staretz Sossima«, in Manzonis »Die Verlobten« bei dem »Ungenannten«.



an Humor. Sonst würde sie nicht mit dem freien Gesamtwechsel der sittlichen Einstellung verschwinden können.[1])

Dieses Aufhören der Wertblindheit zeigt uns aber vor allem, warum wir die Wertblindheit als besonders geeigneten Ausgangspunkt für unsere Untersuchung oben bezeichneten. Die Verschuldetheit der Wertblindheit, sowie die Art ihres Aufhörens bei der Bekehrung lassen uns nämlich den engen Zusammenhang von Wertsichtigkeit und sittlichem Sein besonders deutlich hervortreten, und zwar zunächst die Abhängigkeit der Wertsichtigkeit vom sittlichen Sein. Wir wollen daher von der Wertblindheit im folgenden ausgehen, um das Verhältnis von Werterfassen und sittlichem Sein im einzelnen kennen zu lernen.

Innerhalb der Wertblindheit lassen sich jedoch drei typisch verschiedene Fälle unterscheiden.

1. Die totale, konstitutive, sittliche Wertblindheit, d. h. der völlige Ausfall eines Verständnisses für »gut« und »böse«. Man denke an Menschen, die für die ganze sittliche Seite der Welt völlig blind sind, für die die Begriffe gut und böse fast so leer sind, wie für den Blinden die Begriffe »rot« und »grün«.

2. Die partielle, sittliche Wertblindheit, bei der wohl ein Verständnis für den Grundwert »gut« vorliegt, wenn auch nur ein primitives, sowie für einzelne Werttypen, wie Gerechtigkeit, Treue, Zuverlässigkeit, bei der aber das Verständnis für andere Werttypen, z. B. Demut, Reinheit, Milde, Liebe, völlig fehlt.

3. Die bloße, sittliche Subsumptionsblindheit, bei der das Verständnis für die einzelnen Werttypen zwar völlig vorhanden ist, nicht aber dafür, was alles Träger dieser Werttypen ist. Ein Subsumptionsblinder z. B. versteht wohl den Wert »Wahrhaftigkeit«, aber er sieht vielleicht nicht, daß die Notlüge auch einen Verstoß gegen denselben bedeutet, oder er sieht nicht, daß sein individuelles Verhalten in einem bestimmten Fall eine Notlüge darstellt.

Der oben gemachten Differenzierung unseres Problems entsprechend, werden wir nun diese verschiedenen Typen von Wert-

1) Man könnte hier vielleicht einwenden: Ja, die Bekehrung ist eben eine Verwandlung der ganzen Person, bei der auch die Anlagen sich verändern. Die sittliche Einstellung ist ja selbst eine bloße Anlage wie die Fähigkeit, zu malen. Dieser Einwand würde unsere These jedoch in keiner Weise treffen. Daß die Tugend selbst kein Talent ist, scheint uns eindeutig aus den Tatsachen hervorzugehen. Es genügt daher, hier zu sehen, daß das Werterfassen sich mit einer bestimmten, sittlichen Einstellung bzw. mit dem Wegfall einer unsittlichen ohne weiteres einstellt, um zu erkennen, daß es selbst auch kein Talent ist, das einem fehlt und einem andern nicht.



blindheit einzeln erforschen. Die Untersuchung der jeweiligen Bedingungen und Voraussetzungen der Wertblindheit bei jeder dieser drei verschiedenen typischen Formen, die, wie wir sehen werden, jeweils verschiedenen Tiefenschichten der Person angehören, wird das Abhängigkeitsverhältnis der einzelnen Arten des Werterfassens von den einzelnen Stufen des sittlichen Seins am deutlichsten zum Ausdruck bringen.

---

## II. Teil.

## DIE WERTBLINDHEIT IN IHREN VERSCHIEDENEN GRUNDFORMEN.

### 1. Die Subsumptionsblindheit.

#### a) Das Phänomen der Subsumptionsblindheit. Die wertverdunkelnde Wirkung des Interesses.

Es ist eine bekannte Tatsache, daß der sichere Blick für Recht und Unrecht leiden kann, wenn unser *persönliches Interesse* beteiligt ist. Oft sehen wir, wie jemand, wenn es sich um seinen Vorteil handelt, nicht nur in seinem Verhalten es mit der Anständigkeit weniger genau nimmt, sondern auch das feine Gefühl verliert, das er, solange sein Interesse nicht im Spiel war, dafür hatte. Es handelt sich dabei nicht um eine Erblindung für einen ganzen Werttypus wie Gerechtigkeit oder Freigebigkeit, sondern für den Wert oder Unwert eines *konkreten* Verhaltens in einer bestimmten Situation. Daß ein bestimmtes Verhalten hic et nunc ungerecht, nicht ganz wahrhaftig, geizig ist, wird hic et nunc nicht verstanden. Es ist uns ganz geläufig, nicht auf dieselbe Klarheit, Sicherheit und Feinfühligkeit des sittlichen Blickes bei jemand dort rechnen zu können, wo er persönlich stark in seinem Interesse engagiert ist. Wir nehmen an, daß das Interesse nicht nur sein Verhalten anders bestimmt, sondern daß er für die »Wertsituation« in diesem Fall dadurch schon mehr oder weniger blind wird. Ist diese Annahme zutreffend? Vermag ein bestimmtes Begehren wirklich nicht nur ein dem sittlichen Wert widersprechendes Verhalten zu zeitigen, was selbstverständlich ist, sondern auch den in Frage stehenden Wert bzw. Unwert für diesen konkreten Fall zu verdunkeln?

Daß Subsumptionsblindheit als solche vorkommt, kann keinem Zweifel unterliegen. Wir treffen häufig Fälle, in denen das Wertverständnis in einem Punkt vorübergehend wirklich verschwunden



ist. Der Betreffende will nicht etwa nur den Wert nicht sehen, um dem Konflikt aus dem Wege zu gehen. Das wäre ein ganz anderer Fall. Dann wird der Wert gesehen und nur geflohen, man versteckt sich nur vor ihm, man will ihn krampfhaft, von schlechtem Gewissen gepeinigt, verleugnen. Noch weniger handelt es sich um ein bloßes Nichtzugestehen anderen gegenüber aus Stolz oder Scham, wobei man den Unwert seines Verhaltens deutlich fühlt. Vielmehr gibt es eine echte Subsumptionsblindheit, ein wirkliches Nichtmehrverstehen, mit dem allerdings ein unbewußtes Nichtsehenwollen verbunden sein kann, ja sogar verbunden sein muß. Aber ist es wirklich nur das vorhandene Interesse, das diese Blindheit bedingt? Wir sehen, solange es nicht bestand oder an den Stellen, an denen es nicht besteht, ist das Wertverständnis für dasselbe oder ein analoges Verhalten vollkommen intakt. Es liegt also nahe, das bloße Vorhandensein eines solchen Interesses für die Subsumptionsblindheit ohne weiteres verantwortlich zu machen.

Gehen wir zur näheren Untersuchung dieser Frage von einem konkreten Beispiel aus, das die Eigenart der Subsumptionsblindheit deutlich hervortreten läßt. Jemand, der in glücklicher Ehe gelebt hat, lernt eine andere Frau kennen, für die ihn eine periphere, aber heftige Leidenschaft erfaßt. Er, der vorher ein feines Gefühl dafür hatte, welche Grenzen der Freundschaft mit einer andern Frau durch die Ehe gesetzt sind, ist nun plötzlich blind dafür geworden. Es erscheint ihm harmlos und erlaubt, in seinen Gedanken sich in erster Linie mit ihr zu beschäftigen, seine Neigung ihr gegenüber ruhig kundzugeben, einen Ton im Verkehr anzuschlagen, der langsam zu größeren Vertraulichkeiten fortschreitet. Früher hätte er an andern ein solches Verhalten mißbilligt, er hätte zum mindesten deutlich gesehen, daß es nicht recht ist. Jetzt ist er völlig stumpf dafür. Er sieht es nicht etwa und flieht nur bewußt vor seiner Einsicht, um dem Trieb nachgeben zu können, sondern er ist wirklich blind dafür geworden. Alle Vorstellungen und Versuche unsererseits, ihn auf den Unwert hinzuweisen, indem wir an seinen eigenen früheren Standpunkt erinnern, stoßen auf taube Ohren. Er antwortet etwa: Ja, das ist jetzt ein ganz anderer Fall; oder: Jetzt merke ich, wie übertrieben meine frühere Auffassung war, ich sah es nur von außen, und ähnliches. Nicht das Verständnis für den Wert »eheliche Treue« überhaupt ist verschwunden, wohl aber, daß ein solches Verhalten wie das seine einen Verstoß gegen dieselbe bedeutet oder zum mindesten, daß dieser individuelle Fall unter diese Rubrik fällt. Denn die Subsumptionsblindheit kann in zwei typischen Formen auf-



treten. Sie kann sich entweder nur auf die Subsumption dieses individuellen Falles erstrecken oder aber auf die Subsumption eines generellen Typus eines Verhaltens unter einen sittlichen Wert wie bei dem, der nicht sieht, daß die Notlüge auch echte Lüge ist. Auf diesen Unterschied kommt es aber hier zunächst nicht an.[1]) Bevor die Leidenschaft auftrat, verstand er den Unwert und vollzog die Subsumption richtig, jetzt ist er stumpf dafür. Wenn die Leidenschaft verflogen, versteht er es plötzlich wieder und sagt vielleicht: Ja, jetzt sehe ich, wie unrecht mein Verhalten war, usw. Was ist hier also die Ursache der Blindheit? Ist es die konkrete Leidenschaft, die sie notwendig bedingt? Dies soll uns im folgenden beschäftigen.

b) Die wertverdunkelnden Faktoren. Objektive und subjektive Fundamente der Blindheit.

Wir müssen bei dieser Blindheit verschiedene Momente trennen. Erstens den verschleiernden Sirenengesang, der besonders drastisch von allen sinnlichen Versuchungen ausgeht, und der teils zur Hypostasierung von Werten, wo keine sind, führt, teils zur Verdeckung von vorhandenen Unwerten. Alles sinnlich Angenehme im weiteren Sinn, zu dem ich also auch Schlaf, Essen, Trinken, rechne, aber auch alles, was dem Behagen und der »wohligen« Lebensstimmung schmeichelt, tritt als Wolf im Schafspelz auf. Es gibt sich nicht als das, was es ist, als das nur »Angenehme«, so wie ich es erfasse, wenn ich es par distance und nicht als persönlich versuchend erlebe, sondern es hat einen das Gewissen einlullenden, alle mit ihm verbundenen Unwerte verschleiernden Charakter. Es umgibt alles mit ihm zusammenhängende mit einer Atmosphäre einer hellen Harmlosigkeit, ja, es gibt sich sogar als wie mit Werten verbunden aus. Wir wollen von dieser positiven Täuschung hier jedoch absehen und nur die einlullende Art des sinnlich Angenehmen berücksichtigen, wenn es als persönliche Versuchung für einen selbst auftritt.

Der Ausdruck »Sirenengesang« trifft diesen Charakter am besten. Dies gilt in erster Linie von der aktuell einwirkenden Versuchung, haftet aber auch den nicht auf die rein aktuelle Sphäre beschränkten Verlockungen an. So gießt auch in unserem Fall die Verliebtheit über das, dessen Unwert man klar vorhersah, einen liebenswürdigen Schimmer aus, der es als harmlos und erlaubt erscheinen läßt.

1) Wir werden gleich nach Betrachtung der Subsumptionsblindheit im allgemeinen und ihrer Ursachen auf die für diesen Unterschied innerhalb der Subsumptionsblindheit entscheidenden Momente eingehen.



Dieser Sirenengesang der Triebe, der von dem bloßen Übertönen des Gewissens durch Triebe noch getrennt werden muß, täuscht jeden, der nicht darauf vorbereitet ist. Man erkennt die vorherige Situation nicht wieder; was man vorher als negativ erfaßte, stellt sich jetzt anders dar. Man denke an das häufig in Märchen, besonders in denen von Tausendundeine Nacht wiederkehrende Motiv der Vorbereitung auf eine kommende Situation und ihre Gefahren, die dann aber im gegebenen Moment der »Sirenengesang« vollkommen unkenntlich macht, so daß man die vorigen Entschlüsse verwirft bzw. vergißt. Odysseus ließ sich ja auch vorher festbinden und hätte sich selbst im Moment losgebunden, wenn er es gekonnt hätte. Diese Benebelung oder Blendung durch Triebe oder sinnliche Leidenschaften liegt also unserem Fall von Wertblindheit auch zugrunde, er bildet gleichsam den objektiven Teil.

Er setzt aber auch eine besondere Haltung voraus, damit die Person dieser Täuschung verfällt. Es ist eine besondere Form von Gewissenssubjektivismus erforderlich, die sich auf die Unfehlbarkeit des jeweiligen eigenen Eindruckes verläßt und gewissermaßen nicht glauben oder nicht zugestehen will, daß man dieser Täuschung notwendig verfällt, wenn man sich auf den Eindruck verläßt. Es sind alle die, die es verschmähen, sich wie Odysseus vorher festbinden zu lassen.[1]) Wir können auf diesen Punkt hier nicht näher eingehen, es genügt, zu konstatieren, daß nur diejenigen dieser Täuschung verfallen, bei denen eine bestimmte Grundhaltung vorliegt. Diese Haltung kann entweder ahnungslose Unschuld sein — dies kommt zunächst weniger für uns in Betracht — oder aber dieses falsche im natürlichen Hochmut gegründete Selbstvertrauen. Die benebelnde Verschleierung selbst haftet der Versuchung stets an, auch bei dem, der sich durch sie nicht bestimmen läßt, sie ist in keiner bestimmten Haltung der Person, sondern in der Eigenart der Triebe und der Empfänglichkeit der menschlichen Person dafür — in ihrer fleischlichen Gebrechlichkeit überhaupt — fundiert. Daß man aber ihr gegenüber nicht an dem früher erfaßten Wert festhält, daß man ihr glaubt, setzt bestimmte Haltungen der Person voraus.

1) Diesen »Schafspelz« haben die Triebe nur, wenn sie nicht mit einer zu deutlichen und derben Forderung an die Person herantreten. Die Versuchung kann sonst einen schwülen, beängstigenden Charakter tragen (man denke an die Versuchungen im »Parsifal« oder »Tannhäuser«), der ihre wahre Natur verrät und so die Täuschung aufhebt. Die teuflische Verführungskunst besteht denn auch darin, Schritt für Schritt vorzugehen, so daß die Einlullung des Gewissens ungestört vor sich gehen kann.



Viel wichtiger aber ist das andere Moment in unserem Fall von Blindheit.[1]) Es ist die Verständnislosigkeit für den Unwert eines Verhaltens, die von dieser mehr objektiven Täuschung ganz zu trennen ist. Wir stoßen bei dem Versuch, den so Erblindeten zu wecken, auf einen ahnungslos und stumpf gewordenen Blick, bei dem Hinweis darauf, daß er früher es doch eingesehen und verstanden habe, auf die Antwort, dies sei ein anderer Fall, hier träfe das nicht zu usw. Wir sehen, **bevor** diese **Leidenschaft** den Betreffenden ergriff, war seine Wertsichtigkeit **ungetrübt**. Plötzlich ist er auf diesem einen Punkt blind. Also ist diese konkrete Leidenschaft selbst die Ursache der Blindheit, sie verdeckt und verdunkelt den Unwert, der mit ihr verknüpft ist.

Gibt es nicht aber auch Fälle, in denen dieselbe Leidenschaft, aber keinerlei Erblindung vorliegt? Ist mit dem Auftreten der Leidenschaft ohne weiteres die Blindheit gegeben? Das stimmt wohl für die Täuschung des Sirenengesanges wenigstens nach ihrer objektiven Seite, nicht aber für die eigentliche Subsumptionsblindheit. Diese setzt auch noch eine besondere Haltung der Person und eine besondere Stellungnahme zu der Leidenschaft voraus. Es gibt ja viele unter einander sehr verschiedenartige Fälle, in denen wir dieselbe Leidenschaft, aber keinerlei Wertblindheit vorfinden.

Es kann jemand von einer großen Leidenschaft erfüllt sein, ohne deshalb den Blick für den Unwert des Verhaltens zu verlieren, zu dem ihn die Leidenschaft verlockt. Er kämpft gegen sie an und wird vielleicht doppelt empfindlich gegen die kleinste Verletzung in dieser Richtung sein. Wie ist das möglich, wenn die Leidenschaft als solche schon eine bestimmte Blindheit fundiert? Freilich hat die Leidenschaft hier keine Herrschaft über die Person, wie in dem anderen Fall, die Person gibt sich ihr nicht hin, sie beherrscht die Leidenschaft noch. Es genügt also nicht das **bloße Vorhandensein** der Leidenschaft, sondern es bedarf auch einer **Herrschaft** derselben über die Person. Genügt dies aber schon? Treffen wir nicht auch Fälle, wo Menschen einer Leidenschaft erliegen, und mehr und mehr von ihr beherrscht werden, trotzdem sie den Unwert dessen klar sehen, zu dem sie getrieben werden? Die bloße tatsächliche Herrschaft ist es also auch nicht, die zu einer Subsumptionsblindheit führt. Es kommt allerdings darauf an, was man unter Herrschaft

1) Es gibt Fälle von Subsumptionsblindheit, in der dieser Sirenengesang völlig fehlt. Etwa wenn jemand sich durch völlige Wahrhaftigkeit sehr blamieren würde, lügt, dieses sein Verhalten aber nicht als Unrecht betrachtet; er wird sagen: Es ist keine echte Lüge, es ist nichts Unrechtes dabei usw.



versteht. Meint man damit nicht, daß die Person in ihren Handlungen der Leidenschaft nicht widerstehen kann, sondern daß sie in ihrem Wollen selbst und Fühlen durch sie bestimmt ist, daß die Person sich ihr wirklich hingegeben hat, so dürfen wir vor der Hand nur die erste periphere Art von Herrschaft über die Handlungssphäre als unwesentlich für die Wertblindheit ausschalten. In unserem Fall von Blindheit liegt aber eine Hingabe an die Leidenschaft vor, die keinerlei Kampf mit derselben aufkommen läßt, die gewissermaßen tiefer als die Kampfstätte selbst liegt. Es ist nicht nur ein tatsächliches Erliegen, sondern ein Fehlen jeglichen Widerstandes im Willen, eine Herrschaft im tieferen Sinn. Ist es also dies, was die Blindheit bedingt? Hier erhebt sich zunächst die Frage, wie es zu dieser Hingabe bei jemand kommen kann, der vorher den Unwert des Verhaltens, zu dem ihn die Leidenschaft führt, klar sah. Wir wollen diese jedoch noch einen Augenblick zurückstellen und uns zunächst fragen, ob wirklich die Leidenschaft überall, wo eine solche Hingabe an sie vorliegt, zur Blindheit führt.

Es gibt doch auch Fälle, in denen jemand in zynischer Gewissenlosigkeit der Leidenschaft nachgibt, und ruhig all das tut, von dem er sehr wohl weiß, daß es Unrecht ist. Es sieht etwa jemand deutlich, daß dieses Verhalten Träger eines bestimmten Unwertes ist, allerdings ohne den Unwert selbst wirklich zu fühlen. Durchaus aber liegt keine Subsumptionsblindheit vor, da der Zusammenhang des konkreten Falles mit einem bestimmten sittlichen Unwert klar erkannt wird. Also gerade was unseren Fall auszeichnet, fehlt hier, obgleich eine Hingabe im tieferen Sinn an die konkrete Leidenschaft vorliegt. Es kann also auch nicht in dieser Hingabe an die Leidenschaft das für die Wertblindheit allein entscheidende Moment liegen.

Wir sahen schon vorhin, daß in den Fällen von Subsumptionsblindheit stets auch ein unbewußtes Nichtsehenwollen vorliegt. Betrachten wir dieses »Nichtsehenwollen« genauer, so sehen wir, daß es eigentlich eine Tendenz ist, dem Konflikt von sittlichem Gebot und Neigung aus dem Weg zu gehen. Diese konkrete Tendenz hat aber ihrerseits zwei Voraussetzungen in der Person. Einmal muß eine sittliche Grundeinstellung vorliegen, die mindestens eine Scheu vor dem Unsittlichen einschließt, sonst wird der Konflikt mit dem sittlichen Gebot nicht gemieden werden. Wir hätten den oben erwähnten Fall frivoler Unbekümmertheit um das Sittliche, für den es keinen erlebten Konflikt von sittlichem Gebot und Neigung geben kann, da man sich nichts daraus macht, das Sittliche zu verletzen. Es muß also einerseits wenigstens eine Scheu, ein Respekt vor dem



Sittlichen vorliegen – der Betreffende darf nicht überhaupt wertblind sein –, damit eine solche alle Konflikte wegschieben- und vermeidenwollende Tendenz zustande kommen kann.[1])

Weiterhin muß aber auch ein Hängen am Angenehmen vorliegen, das für dasselbe eine stete innere Bereitschaft der Person bedingt. Es fehlt die innere Entschiedenheit, auf das Angenehme überall da, wo es mit sittlichen Unwerten verbunden ist, zu verzichten. An Stelle dieser Verzichtbereitschaft, auf der sich auch naturgemäß eine Kampfbereitschaft aufbaut, befindet sich vielmehr eine geöffnete Erwartung für alles Angenehme, die alles Angenehme ohne weiteres willkommen heißt. Es ist die Haltung, die man so oft trifft; diese Typen wollen das Gute mit dem Angenehmen verbinden, sie wollen beides vereinigen, und auf keines von beiden verzichten, sie wollen zwei Herren dienen, Gott und dem Mammon. In dieser gemischten Grundhaltung finden wir also die notwendige Vorbedingung für die wertverdunkelnde Funktion der Leidenschaft. Nur auf diesem Boden vermag eine konkrete Leidenschaft, ein konkretes Interesse, Blindheit für eine konkrete Situation und deren sittliche Bedeutung herbeizuführen.

Dies sehen wir am besten, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß diese Blindheit auf zwei verschiedene Weisen wieder verschwinden kann. Entweder die Leidenschaft verfliegt, und es kehrt damit die ursprüngliche Unbefangenheit des Blicks zurück, oder aber die Grundhaltung verändert sich, die Person bekehrt sich so weit, daß sie die Verzichtbereitschaft für diesen Fall erlangt und auf die betreffende Freundschaft – um auf unser ursprüngliches Beispiel zurückzugreifen – verzichtet. Dann wird der Blick auf einmal wieder frei, die Person ist wie erlöst aus dem Bann, der sie blind machte. Die Leidenschaft kann als solche in gleicher Stärke weiter bestehen, aber sie hat keine Gewalt mehr über die Person im tieferen Sinn, und damit ist auch die Wertsichtigkeit zurückgekehrt. Diese letztere Form der Überwindung der Blindheit ist eine tiefere als beim bloßen Verfliegen der Leidenschaft, und die neu erworbene Wertsichtigkeit ist eine größere als die, die sie vor dem ganzen Erlebnis besaß.[2]) Wir sehen

1) Es kann dies allerdings auch auf ein bloßes Annehmen der sozialen Meinung zusammenschrumpfen. Man versteht die Werte nicht, räumt ihnen aber als im sozialen Bild wirksame Faktoren eine bestimmte Bedeutung ein.

2) Noch tiefer ist die Wertsichtigkeit natürlich da, wo nicht nur die Verzichtbereitschaft für diesen konkreten Fall, sondern generell die geöffnete Einstellung auf das Angenehme entthront wird.

also, diese innere Haltung der Geöffnetheit für das Angenehme ist die Voraussetzung für diese Herrschaft der konkreten Leidenschaft im tieferen Sinn. Diese tiefere Herrschaft aber fundiert die »Subsumptionsblindheit«. Ohne diese Haltung könnte es zu einer solchen Herrschaft einer Leidenschaft nicht kommen, es würde zu einem offenen Kampfe zwischen Leidenschaft und sittlichem Willen kommen, der auch, wenn er mit dem Siege der Leidenschaft endet, nur zu einer bewußten peripheren Herrschaft führt, die keine Blindheit mit sich zieht.

c) Notwendige Unbewußtheit der wertverdunkelnden Faktoren.

Ein wichtiger Faktor für die wertverdunkelnde Wirkung dieser Leidenschaft ist, daß diese Hingabe an sie unbewußt erfolgt. Ebenso ist die wegschiebende, konfliktvermeidende Tendenz unbewußt. Es ist ein eigenes Problem, was hier unbewußt heißen soll, wo es sich doch um intentional bezogene aktmäßige Entitäten handelt. Wir werden auf diese Frage gleich näher eingehen müssen, die uns auch auf wichtige Strukturprobleme der Person führt. Ein Blick auf unser Beispiel zeigt uns aber schon, inwiefern hier die Unbewußtheit eine Rolle spielt.

Denken wir an den Fall, bei dem sich ein solches Wegschieben und Konfliktvermeiden bewußt abspielt, wo ein bewußtes Nichtsehenwollen vorliegt. Dann kann von einer echten Subsumptionsblindheit keine Rede sein. Der Unwert wird bereits gesehen, man schaut krampfhaft weg. Bei der Subsumptionsblindheit dagegen wird der Unwert tatsächlich nicht mehr gesehen, und wenn er sogar mit Aufmerksamkeit gesucht wird. Zwischen dem, der in ohnmächtigem Beginnen sich die Augen zuhält und sein Gewissen betäuben will, und dem Subsumptionsblinden, der wirklich nichts davon merkt und versteht, ist ein deutlicher Unterschied.

Mit dieser Unbewußtheit ist ein Zweites wesenhaft verknüpft, daß der wertverdunkelnde Faktor hinter der aktuellen peripheren Sphäre liegt. Die wertverdunkelnde Haltung muß in einer »tieferen« Schicht der Person gelagert sein, als das einzelne aktuelle Werterfassen, bzw. Nichterfassen. Eine begehrliche aktuelle Haltung — die mich momentan aktuell gefangen hält —, macht mich wohl stumpf und gleichgültig gegen Werte und daher unfähig, Werte zu fühlen, nicht aber sie zu sehen und zu verstehen[1]), oder aber sie täuscht mich völlig, aber nur momentan. Sie vermag also auch keine echte

1) Vgl. dazu Teil I, 2 c.

Subsumptionsblindheit zu konstituieren. Hierzu bedarf es vielmehr immer einer begehrlichen Haltung, die tiefer liegt als die aktuelle Sphäre, in der das Wertsehen stattfinden könnte. Die Herrschaft der Leidenschaft muß stets tiefer, organischer sein als eine bloß in der aktuellen Sphäre befindliche. Daher kann sogar in der periphereren aktuellen Sphäre ein ehrliches Wertsuchen vorliegen, das doch die Blindheit nicht aufzuheben vermag, weil in der tieferen Sphäre alle Hemmnisse der Wertsichtigkeit bestehen bleiben. Oft gehen Subsumptionsblinde auf längeres Zureden mit Aufmerksamkeit und relativ gutem Willen, die Situation auf ihre sittliche Natur hin zu prüfen, darauf ein, ohne jedoch den sittlich negativen Charakter ihres Verhaltens zu entdecken. Der periphere aktuelle Wille, das objektiv Richtige in der betreffenden Situation zu erkennen, vermag an der Subsumptionsblindheit nichts zu ändern, denn er ändert auch an dem tiefer liegenden Nichtsehenwollen, an der tiefer liegenden Hingabe an die konkrete Leidenschaft nichts, und solange diese bestehen bleibt, bleibt auch die Blindheit bestehen. Die Person verbleibt in diesem Punkt in der begehrlichen Haltung, wenn sie auch in der Peripherie entgegengesetzte Akte vollzieht. Erst bei einer tieferen Umkehr, der wirklichen Absage an diese Leidenschaft bzw. der Absage an die Einstellung auf das Angenehme oder zum mindesten den Verzicht in diesem konkreten Fall, erschließt sich der Wert wieder. Dies alles wird gleich klarer werden, wenn wir die hier in Frage kommende Unbewußtheit und die Vielschichtigkeit der Haltung in der Person behandelt haben, vor allem aber am Schluß, wenn wir in die Struktur des Sittlichen tiefer eingedrungen sein werden.

d) Genauere Angabe dieser »Unbewußtheit«. Die aktuellen, überaktuellen und »unbewußten« Stellungnahmen.

Für die Psychologie, die in der Person nur eine Dimension kennt, ist eine solche »unbewußte« Existenz allerdings in doppelter Hinsicht unverständlich. Kennt sie doch nur das »psychische« Sein, das mit dem aktuellen »Bewußtsein« identisch ist. Nach ihr ist auch die Seinsweise von »bewußten« Akten, Einstellungen und Haltungen unverständlich, die über das aktuelle Bewußtsein hinausgeht. Sie geht eben von den Erlebnissen aus, die ihre Existenz von »Gnaden« der aktuellen Bewußtheit fristen. Alle »Gefühle« im engeren Sinne des Wortes, ein Peinlichberührtsein etwa oder ein Lustgefühl, eine echte Empfindung, aber auch gewisse Stellungnahmen wie ein momentaner Ärger oder Zorn, der mir die Adern schwellen macht,



ja alle Affekte im prägnanten Sinne gehören dahin. Ihr Sein und ihr aktuelles Bewußtsein sind identisch. Sie sind nicht mehr, wenn sie vorüber sind, d. h. wenn sie nicht mehr »aktuell« erlebt werden.[1]) Diese Seinsweise ist die einzige für »Psychisches«, die eine solche Psychologie, etwa die Assoziationspsychologie, kennt.

Wir finden aber gerade bei unvoreingenommener Betrachtung, daß innerhalb der aktuell bewußten Sphäre neben diesen Erlebnissen es Haltungen und Akte gibt, die in ihrem Sein wesenhaft von diesem aktuellen Bewußtsein unabhängig sind, die nur aktualisiert werden können, aber ihr Dasein nicht von »Gnaden« der Aktualität »fristen«. So, wenn mich die Liebe zu einem Menschen aktuell erfüllt, liegt es im Wesen derselben, in ihrem vollen realen Sein, nicht mit diesem aktuell bewußten »Erlebtwerden« zusammenzufallen. Dieses aktuelle Bewußtsein ihrer ist nicht konstitutiv für ihre Existenz. So ist sie auch in eigenartiger Weise »bewußt da«, wenn ich von anderem aktuell erfüllt bin, sei es von einem ihr im Sein gleichartig tiefgelegenen, z. B. einem tiefen Schmerz, sei es von einer peripheren Stimmung, deren Sein in der Aktualität aufgeht. Die Liebe lebt dann weiter in mir, das Aktuelle färbend und bestimmend. Von einem »Vorübersein«, von einem »Aufhören« derselben dann zu reden, wäre ein Unsinn. Brauchen wir doch nur den echten Fall des wirklichen Aufhörens und Erlöschens einer Liebe daneben zu stellen, um zu sehen, wie berechtigt es ist, hier von einem vollen Sein der Liebe zu sprechen. Aktuell bewußt kann uns immer nur ein eng begrenzter Teil dessen sein, was in uns lebt. Nur für das aktuelle Bewußtsein gilt die Begrenzung und »Enge«, wenngleich auch diese gern zu beschränkt angenommen wird.

Das aktuelle Bewußtsein ist an einen Wechsel gebunden, es ist ein ständiger Fluß, in dem ein »Jetzt« dem andern folgt. Zugleich hat es die Tendenz, stets an die Peripherie zurückzukehren, wenn ein tieferer Akt es erfüllt. Wird ein Akt, der in seinem Sein von der Aktualität unabhängig ist, aktuell, so daß er mich in diesem eigenen Sinne erfüllt, so besteht die Tendenz für das aktuelle Bewußtsein, wieder in die periphere Sphäre zurückzukehren, d. h. mit Inhalten erfüllt zu werden, deren Sein mit dem aktuellen Erlebtwerden zusammenfällt.[2]) Diese Tendenz zur Peripherie kann

1) Wie wir in Teil III sehen werden, reicht diese Gegenüberstellung noch nicht aus, jedoch genügt sie hier zur vorläufigen Klärung.

2) Wie wir in Teil III sehen werden, ist diese Peripherie, die den aktuellen Erlebnisstrom stets wieder anzieht, auch qualitativ durch ihre Vergänglichkeit charakterisiert.



leicht zu der falschen Auffassung verleiten, als ob das Aktualisiert-sein selbst notwendig ein Leben in Peripherem bedeute, als ob also Aktualität und periphere Sphäre wesensmäßig verbunden wären. Dies ist aber durchaus nicht der Fall. Haben alle Akte und Haltungen, die in ihrem Sein vom »Aktualisiert sein« unabhängig sind, einen eigenen Tiefenvorzug, nicht einen qualitativen, vor den Erlebnissen, die ihr Dasein vom »Aktualisiert-sein« fristen, so bedeutet es für die »tiefen« Haltungen, wenn sie aktuell werden, keine Veräußerlichung, sondern einen Realitätsvorzug. Behalten doch die Erlebnisse ihre ihnen eigentümliche Tiefe, auch wenn sie aktuell sind. Aktuelles Bewußtsein ist eben keine Sphäre in der Person, die Erlebnisse, die nur in ihrer Aktualität existieren, bilden hingegen gleichsam eine Sphäre, und nur die Tendenz des aktuellen Bewußtseins, bei der geistigen Person vom Typus »Mensch« in dieser Sphäre zu verweilen, führt leicht zu dem Mißverständnis, in der Aktualität als solcher etwas Peripherereres zu erblicken.

Von dieser aktuellen Bewußtheit ist die Rolle[1]), die ein Erlebnis in mir spielt, ganz zu trennen. Wenn wir sagen: diesen Menschen erfüllt seine Liebe zu einem anderen ganz, so meinen wir damit nicht eine ständige aktuelle Bewußtheit, sondern die bestimmende Rolle, die die Liebe in ihm spielt, wie sie alles in der aktuellen Sphäre Vorkommende färbt und bestimmt, und wie sie anderes verdrängt und ausschaltet. Je mehr ein Akt in diesem Sinn lebendig ist, um so mehr besitzt er allerdings die Tendenz, sich zu aktualisieren, dies aber zeigt, daß er auch lebendig wirksam ist, wenn er nicht aktualisiert ist.

So sehen wir, daß es für das Reich der Akte, Haltungen und Einstellungen einer Person unmöglich ist, nur eine echte Daseinsform, die aktuell bewußte, gelten zu lassen, alles übrige aber in Dispositionen und Möglichkeiten umzudeuten, wie etwa die Fähigkeit, zu gehen oder zu schlafen. Alle tieferen Haltungen sind vielmehr als echt intentionale Elemente in der Person da, auch wenn sie nicht aktuell bewußt sind. Wollte man »bewußt« als aktuell bewußt fassen, so müßte man ihre Seinsweise »unbewußt« nennen. Das will uns jedoch ganz unzweckmäßig erscheinen, da sie eine eigene Bewußtheit besitzen, sie können weitergeführt werden, ohne aktuell bewußt zu werden, während mich etwas anderes aktuell erfüllt. Ich bin mir ihrer in bestimmter Weise doch bewußt.

Im Gegensatz zu dieser nicht aktuell bewußten Seinsweise von Akten und Haltungen gibt es echt intentionale Elemente in der

1) Vgl. eben daselbst in Teil III.



Person, die wir mit mehr Recht als »unbewußt« bezeichnen können; wir wiesen schon oben auf sie hin. Es sind Erlebnisse, die die Person nicht als das rekognosziert hat, was sie sind. Wir sehen z. B., daß jemand einen anderen liebt, ohne daß er es selbst weiß. Dies »Nichtwissen« bedeutet nicht nur, daß er nicht imstande ist, es urteilsmäßig zu fassen oder es nicht reflektierend erkannt hat, sondern daß es ihm nie als solches »zum Bewußtsein gekommen« ist. Er weiß nichts von dieser Liebe. Plötzlich wird er ihrer durch besondere Umstände inne, er rekognosziert sie als Liebe und erfaßt zugleich, daß sie schon vorher in ihm lebendig war. Dadurch erhält der Akt eine prinzipiell andere Seinsweise. War er im Moment des Innewerdens auch aktuell bewußt, so lebt er nun, wenn er nicht mehr aktuell bewußt ist, doch als bewußter Akt in mir fort, er hat, einmal rekognosziert, eine von der »unbewußten« völlig verschiedene Seinsweise.

Dieser Gegensatz von »bewußt« und »unbewußt« deckt sich, wie man sieht, in keiner Weise mit dem von aktuell bewußt und nicht aktuell bewußt, noch hat er etwas mit dem von bloß aktueller Existenz oder überaktueller Existenz zu tun. Er stellt quasi einen anderen Durchschnitt durch die Person dar. Ein unbewußter Akt könnte sogar in gewissem Sinn aktualisiert werden, ohne rekognosziert zu werden und seine eigene Seinsweise aufzugeben.

Es gibt also nicht nur echt intentionale Elemente, die eine überaktuelle Existenz besitzen, und auch, wenn sie nicht aktualisiert sind, ein volles Dasein in der Person quasi hinter dem aktuellen Bewußtsein haben, sondern auch Akte und Haltungen, die, ohne ihren Stellungnahmecharakter einzubüßen, ein »unbewußtes« Dasein auch hinter dem aktuellen Bewußtsein führen, eine für die eindimensionale Auffassung der Psyche unverständliche Tatsache.

Die Art der Wirksamkeit solch unbewußter Erlebnisse ist nun eine ganz besondere, die »bewußte« Haltungen nie entfalten können. So beruhen alle Selbsttäuschungen, im Gegensatz zu bloßen Irrtümern über sich selbst, auf der Wirkung einer »unbewußten« Haltung des Wegschiebens oder Nichtsehenwollens. Wird man sich derselben inne, rekognosziert man sie und geht ihrem lichtscheuen Treiben nach, so ist ihre Wirkung aufgehoben, sie ist gewissermaßen entlarvt.

Kehren wir zu dem Fall von Subsumptionsblindheit zurück. Die wegschiebende, konfliktvermeidende Grundhaltung, der aus ihr fließende konkrete Akt des »Nichtsehenwollens«, sowie der Motivationszusammenhang mit der konkreten Leidenschaft sind nicht nur

nicht aktuell bewußt, sondern unbewußt im eben bestimmten Sinn.[1]) Die konkrete Leidenschaft hingegen ist bewußt, wenn auch durchaus nicht stets aktuell bewußt. Ihre wertverdunkelnde Wirkung übt sie auch aus, wenn sie nicht aktuell bewußt ist.

e) Zusammenfassendes über die Subsumptionsblindheit.

Wir sehen also jetzt, worin die Subsumptionsblindheit fundiert ist. Erstens setzt sie eine relativ sittliche Grundeinstellung voraus und eine Erwartungshaltung auf das Angenehme, zweitens die generelle Haltung des Konfliktvermeidens, endlich eine konkrete Leidenschaft oder ein konkretes Interesse, das zu einer tief gelagerten Herrschaft über die Person auf Grund der oben genannten Voraussetzungen führt. Sowohl diese Herrschaft muß aber eine unbewußte sein wie die konfliktvermeidende generelle Haltung, sowie endlich die sittlich unvollständige Haltung. Nur wenn diese verschiedenen Elemente das eben geschilderte unbewußte Dasein führen, fundieren sie eine konkrete Subsumptionsblindheit. Ist die Person sich ihrer so inne geworden, daß sie sich bewußt »vor ihr« vollziehen, so findet eine Wertverdunkelung nicht statt, sondern ein offener Konflikt.

Jetzt ist aber auch das schon selbstverständlicher, was wir mit dem »tiefer gelegenen« meinen, wenn es auch am Schluß der

---

1) Es muß dabei immer die jeweilig konkrete Wegschiebenstendenz unbewußt sich vollziehen, nicht aber braucht die Gesamthaltung als solche der Person »unbewußt« zu sein. Sie kann wissen, daß sie wohl eine solche Tendenz im allgemeinen besitzt, ohne sich dieser konkreten Haltung hic et nunc bewußt zu sein. Dann kann es trotzdem zur Wertverdunkelung kommen. Nur wenn die konkrete Haltung selbst sich bewußt abspielt, ist eine solche Verdunkelung unmöglich. Auch löst das bloße transzendente Wissen, daß so etwas vorliegt, nicht die Wirkung des Unbewußten, sondern nur das »Rekognoszieren« von innen her. Wenn ich von meiner Liebe zu jemand nur weiß von außen her, so wie ich etwa weiß, daß morgen wieder die Sonne aufgehen wird, oder daß Berlin die Hauptstadt Preußens ist, so bin ich ihrer deshalb noch nicht »inne« geworden, sie führt dann noch ruhig ihr unbewußtes Dasein in mir fort. Dieses Wissen ermöglicht mir nur, ihrer inne zu werden, wenn auch nicht immer ohne weiteres, und so diese eigenartige Seinsweise und Wirkungsart des unbewußten Erlebnisses indirekt aufzulösen Jeder momentan lebendige Akt, der mir nicht aktuell bewußt ist, muß als innegewordener und irgendwie von innen her gegenwärtiger in mir sein, damit ich ihn als nicht »unbewußt« im obigen Sinne bezeichnen kann. Das bloße einmal früher Innegewordensein, auf das sich ein bloßes Wissen von außen her anschließt, ändert an der jetzigen Unbewußtheit noch nichts. Gewöhnlich wird sich das konkrete Wissen allerdings immer auf ein solches Innehaben aufbauen, und daher der hier fingierte Fall auf generelle Haltungen beschränkt bleiben.



ganzen Untersuchung erst völlig geklärt sein wird. Die Haltung, die zu einer konkreten Subsumptionsblindheit führt bzw. sie fundiert, muß sich in einer tieferen Schicht der Person abspielen als der Akt des konkreten Werterfassens zu erfolgen hätte. Ein dem konkreten Werterfassen hinsichtlich der Tiefe koordinierter Akt könnte diese Wirkung nicht ausüben. Bei einem bewußten Kampf zwischen Neigung und Wertantwort liegt alles in einer Tiefenschicht. Hier aber muß die Herrschaft des wertverdunkelnden Elementes hinter der aktuellen Sphäre und in einer tieferen Schicht erfolgen als das Werterfassen bzw. das Nichterfassen des Wertes. Denn die Wertverdunkelung muß jeweils schon die Fähigkeit, den konkreten Wert zu erfassen, unterbinden, damit ein aktuelles Werterfassen unmöglich wird — die Störung muß gleichsam an der Wurzel stattfinden —, die wertverdunkelnde Leidenschaft muß daher in der Schicht sich abspielen, in der die Fähigkeit zum konkreten Werterfassen sich befindet — also wie die Fähigkeit stets tiefer, als das konkrete Werterfassen zu sein hätte, liegen.

Nicht einer der genannten Faktoren fundiert die Subsumstionsblindheit, sondern die Grundhaltung und die konkrete Leidenschaft zusammen.

Die Grundhaltung und die generelle Tendenz reichen an sich noch nicht aus, um die Blindheit notwendig nach sich zu ziehen; verstand doch der später sittlich Erblindete vor Ausbruch der Leidenschaft trotz derselben Grundhaltung den Unwert eines solchen Verhaltens. Wohl aber enthält diese negative Grundhaltuvg bzw. die generelle Tendenz die Möglichkeit zur Subsumptionsblindheit, mit andern Worten, sie bildet eine notwendige Voraussetzung derselben. Andererseits fundiert die konkrete Leidenschaft allein die Subsumptionsblindheit ebenfalls nicht, sondern nur auf dem Boden dieser relativen Grundhaltung und der generellen Tendenz. Die richtige Subsumptionsfähigkeit für sittliche Werte aber ist mit der vollen sittlichen Grundhaltung und der aus ihr fließenden völligen Kampf- und Verzichtsbereitschaft immer gegeben, oder in einer mehr akzidentellen Form mit dem jeweiligen Freisein von einer konkreten wertverdunkelnden Leidenschaft.

Es ist wichtig, sich klar zu machen, daß es eine Art von Subsumptionsblindheit gibt, die aus einer prinzipiell anderen Täuschungs- oder Blindheitsquelle fließt, als die echte Wertblindheit überhaupt. Es gibt Menschen, die ihren eigenen Unwert nie erkennen, nicht, als ob sie die in Frage kommenden Wertqualitäten bzw. Unwertqualitäten nicht verständen oder kennten, sondern weil sie ihre eigene

Person von vornherein für unfehlbar und sakrosankt halten, besser, weil sie die Werte und die Wertfrage sich nie so nah auf den Leib rücken lassen und nie so persönlich ernst nehmen, daß sie eine Diskrepanz an sich wahrnehmen könnten. Wie oft treffen wir Menschen, die den Geiz bei andern verabscheuen — ihn als solchen in seinem Unwert erkennen und zugeben, selbst aber dabei ohne schlechtes Gewissen ein Ausbund von Geiz sind. Oder wie oft hören wir nicht Menschen, die von Hochmut und Selbstgefälligkeit durchsetzt sind bis in die Fingerspitzen, und bei denen jede Bewegung von ihrer Selbstgefälligkeit erzählt, den Hochmut verurteilen und bei einem anderen in seinem Unwert scharf kennzeichnen. Hatte man sich in ihrer Gegenwart gescheut, diesen Unwert überhaupt zu berühren, gemäß dem Sprichwort: »Im Hause des Gehängten spricht man nicht vom Strick«, so sprechen sie selbst in einem Ton harmlosester Unbefangenheit davon, der einen aufs äußerste verblüfft. Dieser Fall ist offenbar von dem der sonstigen Wertblindheit ganz zu trennen, denn hier liegt der Bruch an einer anderen Stelle. Die Werte werden als solche wohl gesehen und verstanden, auch bis zu den Werten konkreter Verhaltungsweisen und Situationen, nur bleibt merkwürdigerweise die eigene Person von der Subsumption prinzipiell ausgeschlossen. Auch diese Blindheit für die eigene Person und die eigenen Unwerte, die uns als spezifisch pharisäisch erscheint, und die in dem Worte des Evangeliums: »Sieh erst den Balken in deinen eigenen und dann den Splitter in deines Bruders Auge«, gegeißelt wird, ist natürlich verschuldet und in dem sittlichen Sein der Person fundiert. Auch sie ist stets zugleich sowohl ein Nichtsehenwollen der eigenen Fehler wie ein wirkliches Nichtsehen. Aber im Gegensatz zu echter Wertblindheit verdunkeln Hochmut und Begierlichkeit hier nicht den Werttypus oder den konkreten Wert als solchen, sondern nur den eigenen Stand der Person, die Selbstwehr von Hochmut und Begierlichkeit vollzieht sich nach prinzipiell anderer Richtung. Durch die prinzipielle Sonderstellung, die der eigenen Person angewiesen wird, dadurch, daß gleichsam prinzipiell mit zweierlei Maß gemessen wird, wird hier der Konflikt mit den unerbittlichen Forderungen der Werte vermieden, so daß man die Werte als solche ruhig anerkennen kann, ohne sich ihnen unterordnen zu müssen. Auch hier müssen wir zwar einige typische Spielarten unterscheiden. Da gibt es zunächst die Neigung zu einer gewissen Blindheit für alles was sich direkt auf die eigene Person bezieht, die das Los aller gefallenen Menschen darstellt. So klar und plastisch sich der Wert und Unwert des Verhaltens von außen



erkennen läßt, d. h. solange man außerhalb der jeweiligen Situation steht, so sehr verschwimmt oft alles, wenn man es von innen sieht und alle möglichen wertverdunkelnden Tendenzen ihre Macht spielen lassen. Gewisse Menschen rekognoszieren nie die Situation, in der sie sich befinden, als gleichartig mit derjenigen, die sie an anderen kennen lernten. Alles, was sie persönlich erleben, ist einzigartig, noch nie dagewesen in seiner Kompliziertheit, nie auf die einfache Formel zu reduzieren, die einem bei dem anderen gegeben schien. Daher denn auch die Rekognoszierung des Unwertes des eigenen Verhaltens stets unterbleibt, während der Unwert des objektiv gleichen Verhaltens bei einem anderen klar erfaßt wurde. Diese Blindheit für die eigene Person kann als ein Fall der Subsumptionsblindheit aufgefaßt werden. Ist ein Rest davon dem Menschen generell eigen, den nur der Heilige abstreift, so charakterisiert es andererseits in ausgeprägtem Maße einen bestimmten Typus von sogenannten komplizierten Menschen, der generell einer sittlichen Selbsttäuschung ausgesetzt ist. Das Fundament ist dann der unselige Glaube an die eigene Natur, das kritiklose Anhören des Sirenengesangs des Verlockenden und Angenehmen, von dem schon oben die Rede war — das schrankenlose Komplizieren auch der einfachsten Phänomene in der eigenen Person, das übermäßige, verzärtelte Interesse für sich und jede kleinste Regung in sich —, letzten Endes eine bestimmte Form von Hochmut. Es fehlt das heilsame Mißtrauen gegen das Schillernde, einen mit Lügen Umgarnende der eigenen Natur, das schlichte Sich-nicht-beirren-lassen durch noch so viele Komplikationen, das demütige, gehorsame, unbedingte, e i n d e u t i g e Suchen des Guten.

Davon müssen wir eine zweite Art von Blindheit unterscheiden, die in einer völligen Verkennung der eigenen Person im allgemeinen besteht. Nicht nur die eigenen Verhaltungsweisen in einzelnen Situationen, so lange man in der Situation selbst steht, sondern die eigentliche dauernde Beschaffenheit des eigenen Wesens wird ganz verkannt. Man bleibt mit gutem Gewissen geizig, hochmütig, hartherzig, obgleich man diese Unwerte als solche kennt und an anderen verurteilt. Man hat sich unbewußt mit einer Schutzmauer umgeben, die alle diese Werte und ihre Forderungen einem vom Leibe hält. Man hat sich generell für »exempt« erklärt und damit die Hindernisse für das Werterfassen als solches beseitigt, da man der konfliktvermeidenden Tendenz schon durch die Ausnahmstellung der eigenen Person Genüge getan hat. Es kostet keine wirkliche Selbstverleugnung mehr, die Werte an und für sich zu erfassen und anzuerkennen, da



man sich selbst die ganze Wertfrage vom Leibe hält und sie für die eigene Person nie vital wird. Aber dieses Werterfassen ist natürlich auch sehr einseitig und oberflächlich; es kann allerdings zu einem wirklichen Wertverstehen kommen, d. h. dazu, daß man die Werte als Werte erkennt, zu einem wirklichen intimen Fühlen kann es nicht kommen, denn die ganz persönliche Forderung der Werte wird überhört, sie bleiben eine Angelegenheit, die einen nicht unmittelbar berührt.

Diese Art der Blindheit soll uns in dem Rahmen unserer Arbeit hier nicht beschäftigen, uns interessiert lediglich die eigentliche Wertblindheit und ihre Ursachen. Es war nur notwendig, diese Selbstblindheit kurz zu erwähnen und auf sie hinzuweisen, damit die eigentliche Wertblindheit sich schärfer abhebe in ihrer Eigenart.

2. Die Erblindung für Werte durch Abstumpfung.

Bevor wir zu dem tieferen Fall von sittlicher Wertblindheit übergehen, in dem eine Verständnislosigkeit für ganze Werttypen vorliegt, müssen wir noch eine Art von Wertblindheit berühren, die eine Sonderstellung einnimmt, wenngleich sie manche Analogien zur Subsumptionsblindheit aufweist. Es ist die Wertblindheit, oder wie wir hier besser sagen, die Erblindung für Werte durch Abstumpfung.

Es ist eine bekannte Tatsache, daß durch häufiges Begehen einer Sünde das Gewissen abstumpft in diesem Punkte. Wer oft Notlügen ausspricht und beim ersten Mal Gewissensbisse dabei empfand, der wird schließlich nichts mehr dabei finden, das Wort zu mißbrauchen, sein »Gefühl« dafür — so sagen wir — wird stumpf, oder er wird sie für keine echten Lügen mehr halten. Allmählich kann auch ein ursprünglich wahrheitsliebender Mensch durch fortgesetzte kleine Lügen so abstumpfen, daß er auch bei einer schwereren Lüge nichts mehr findet. Diese Abstumpfung des Gewissens durch die häufig begangene Sünde erstreckt sich aber auch auf das Wertfühlen und weiterhin auf das Wertsehen. Mit jeder neuen Sünde wächst die Abstumpfung. Sie kann mit der Zeit zu einer größeren oder geringeren Wertblindheit führen. Mit dem bloß tatsächlichen Aufhören der Betätigung der Sünde, etwa aus mangelnder Gelegenheit, ist eine Wiederherstellung der Wertsichtigkeit oder des Gewissens noch nicht ohne weiteres verbunden, wenn dies indirekt allerdings auch schon zur »Genesung« schon wieder beitragen kann. Es bedarf einer tieferen inneren Umkehr und einer daraus erwachsenden längeren Vermeidung der Sünde, um dieses ursprüngliche Wertverständnis wieder zu erlangen und die Stimme des Ge-



wissens auch hierin wieder zu hören.[1]) Auch hier ist eben, wie im Gebiet des Sittlichen überhaupt, mehr erforderlich um den Schaden zu beseitigen, als um ihn herbeizuführen.

Das Charakteristische gegenüber der Subsumptionsblindheit ist hier erstens, daß durch das häufige Sündigen selbst die bestehende Wertsüchtigkeit verschwindet. Auch wenn die Einstellung der Person so geartet ist, daß der Betreffende beim ersten Mal den Unwert seines Verhaltens deutlich fühlt, so stumpft er mehr und mehr ab.[2]) Dies betrifft gewissermaßen die Fundierung der Blindheit und bedeutet allen anderen Wertblindheiten gegenüber etwas völlig Neues, darin, daß die Sphäre der »Tat« oder der »Handlung« dabei eine entscheidende Rolle spielt. Zweitens stellt die Erblindung aus Abstumpfung aber auch in der Qualität der Blindheit einen eigenen Typus dar. Während bei der Subsumptionsblindheit die Blindheit ebenso im Wertsehen wie im Wertfühlen sich geltend macht, greift die Abstumpfung primär im Wertfühlen Platz, und erst sekundär erstreckt sie sich auch auf das Wertsehen. Sie ist in erster Linie eine Vernichtung des Wertfühlens. Das weist auf die qualitative Eigenart der Blindheit durch Abstumpfung hin, die der Ausdruck »stumpf« gegenüber dem »blind« kennzeichnet. Für diese ist drittens noch ein weiteres Merkmal charakteristisch. Wir können diese Art von Blindheit als direkte Folge des Sündigens bezeichnen. Wie gleichsam der häufige Genuß überaus scharfer Speisen den Geschmacksinn abstumpft und einen für feinere Geschmacksunterschiede unfähig macht, so macht das Sündigen zunächst unser »Fühlen« gewisser Werte

1) Es gibt natürlich auch Ausnahmefälle, in denen mit einem Schlag durch eine innere Umkehr eine tiefe Reue und mit ihr dies volle Verständnis für das begangene Unrecht eintritt; oder aber die innere Haltung war schon eine solche, daß ein bloßer Hinweis mit einem Schlag die Mauer der Abstumpfung durchbrach. Ein typisches Beispiel dafür bildet die Erzählung, wie der heiligen Monika in ihrer Jugend die Sündigkeit ihres Verhaltens in einem bestimmten Fall mit einem Schlag wieder aufging. Sie hatte sich angewöhnt, wenn sie im Keller Wein für ihre Eltern holte, heimlich davon ein wenig zu trinken. Durch die bloße Beschimpfung einer Sklavin, die sie dabei beobachtet hatte und sie einmal im Zorne »Säuferin« nannte, wurde ihr plötzlich klar, daß ihr Verhalten unrecht gewesen sei, nachdem sie allmählich durch die Gewohnheit völlig dafür abgestumpft worden war. (Siehe hl. Augustin Bekenntnisse IX, 8.)

2) Auch schon aus diesem Grund sieht man, wie viel besser es ist, daß jemand vor dem wirklichen Begehen der Sünde bewahrt bleibt, wenn es auch nicht aus dem richtigen Motiv geschieht, als wenn er die Sünde begeht. Ich denke hierbei nur an Fälle, in denen die begangene Sünde keinerlei objektiven Schaden für andere nach sich zieht.

stumpf, dann aber schließlich jegliches Verständnis für diese Werte. Eine solche von der Ursache loslösbare »Wirkung« lag bei unserem Typus von Subsumptionsblindheit nicht vor. Wenn wir die Herrschaft einer konkreten Leidenschaft als wertverdunkelnden Faktor bezeichneten, so hatten wir dabei ein Verhältnis von Bedingendem und Bedingtem, das wir am adäquatesten wiedergeben, wenn wir sagen, in dieser Hingabe an die Leidenschaft ist die Person blind. Hier hingegen handelt es sich um eine echte Wirkung des Sündigens. So verschieden die Art der Abhängigkeit also ist, mit der die Blindheit in beiden Fällen in der Art des sittlichen Seins verankert ist – wir könnten noch viele unterscheidende Merkmale hinzufügen, so tritt doch auch hier die Abhängigkeit des Mangels im Werterfassen vom sittlichen Sein und Verhalten der Person deutlich hervor.

Von welchen Elementen im sittlichen Verhalten hängt diese Abstumpfung ab? Genügt das einfache tatsächliche häufige Begehen einer Sünde, um eine Erblindung für den Wert oder Unwert eines Verhaltens herbeizuführen? Nein, es bedarf auch hier außerdem noch gewisser tieferliegender Voraussetzungen. Auch hier setzt die Blindheit zunächst außer der fortgesetzten Sünde noch eine bestimmte laxe Grundhaltung voraus. Läßt sich jemand öfter zu einer Sünde hinreißen, und bereut es jedesmal wirklich von ganzem Herzen und nimmt sich mit demselben Ernst vor, es nicht wieder zu tun, so bleibt die abstumpfende Wirkung aus. Er hat dann eine auf das Sittliche gerichtete Grundeinstellung, die den Kampf gegen die Sünde auch da zu führen entschlossen ist, wo er zu dem schärfsten Konflikt mit den Neigungen führt und, was vor allem wichtig ist, auch die Schranken durchbricht, die der Hochmut vor dem Eingeständnis der eigenen Schuld sich selbst gegenüber aufrichtet. Dann kann die Sünde nicht ihre abstumpfende Wirkung entfalten. Er fängt quasi nach jeder Sünde wieder von vorn an. Zu der abstumpfenden Wirkung gehört vielmehr eine bestimmte laxe, unsichere schwache Grundhaltung, die wohl die Sünde an sich meiden will, aber erstens nicht vor allem auf das Sittliche gerichtet ist, zweitens das Kampfgebiet gegen die Sünde möglichst einzuschränken sucht, drittens dem Hochmut noch soweit verschrieben ist, daß sie das Eingeständnis einer sittlichen Schuld nicht leicht aufkommen läßt.[1]) Ein solcher Typus sucht gewissermaßen unbewußt das Gebiet des Erlaubten zu erweitern. Nun läßt er sich zu einer Sünde hinreißen. Er bereut es sogar vielleicht nachher, aber diese Reue ist

1) Dies wird durch die Ausführungen über die moralische Grundintention, besonders über die drei Modalitäten derselben erst ganz klar werden.



nicht die echte aktive Reue, die eine wirkliche innere Umkehr enthält und eine völlige Unterwerfung des eigenen Ich unter die sittliche Autorität darstellt. Es ist ein bloßer »Gewissensbiß«. Der nächste Fall wird sich schon widerstandsloser vollziehen, die darauf folgenden Gewissensbisse schwächer sein und so fort bis zur völligen Einschläferung und Abstumpfung des Gewissens auf diesem Punkt. Wir schildern hier die Grundhaltung, die gewissermaßen die sittlich relativ günstigste ist. Selbstverständlich kann sich die Abstumpfung auch da vollziehen und noch leichter, wo jede prinzipielle Grundeinstellung auf das Sittliche fehlt. Der harmlos Dahinlebende,[1]) der auf manchen Punkten noch ein feines Gewissen besitzt, wird durch das fortgesetzte Sündigen in einem Punkte in dieser Hinsicht schrittweise stumpfer und blinder. Was ihn das erste Mal noch eine Überwindung kostete, wird jedes neue Mal widerstandsloser gehen, »das unangenehme Gefühl« nach dem ersten Mal mehr und mehr verschwinden, erst recht bei dem im Ganzen ausgesprochen sittlich Gleichgültigen. Wir suchten eben die Haltung hier zu charakterisieren, die noch die relativ sittlich positivste unter denen ist, die eine Abstumpfung zulassen. Wir können ganz allgemein sagen: Immer, wenn die bestimmte sittliche Grundeinstellung fehlt, die nach jeder Sünde zur echten Reue und zur völligen inneren Umkehr führt, so daß man an die Einstellung vor der Sünde innerlich wieder anknüpft, entwickelt das häufige Sündigen in einem Punkte auf diesem eine partielle Erblindung.

Fassen wir noch einmal kurz die Merkmale dieses Typus von Blindheit zusammen, die ihn von dem vorher erörterten Fall der typischen Subsumptionsblindheit unterscheiden. Erstens: Statt eines Interesses oder einer bloßen Stellungnahme handelt es sich hier um die Sphäre der Tat, es muß ein häufiges wirkliches Sündigen selbst stattfinden. Zweitens handelt es sich hier primär um eine Abstumpfung des Gewissens und dann des Wertfühlens, sekundär um einen Ausfall von jeglicher Wertsichtigkeit. Zunächst stumpfe ich dagegen ab, etwas Unsittliches zu tun, die Scheu gegen das Böse schwindet mehr und mehr, und indirekt erblödet dann auch das Verständnis für den Wert. Bei den anderen Blindheitstypen steht der Ausfall an Wertsichtigkeit im Vordergrund, ein Verlust des Gewissens hingegen ist erst sekundär damit verbunden. Drittens liegt hier eine ganz andere Beziehung zwischen dem Blindheitsfundament

1) Vgl. dazu ebenfalls die Ausführungen über das »unbewußte« Ruhen in der bloßen Grundstellung.



und der Blindheit vor, die uns erlaubt, in präziserem Sinn von einer »Wirkung« des Fundierenden zu sprechen. Viertens setzt sie eine qualitativ andersartige Grundhaltung voraus, um enstehen zu können, bzw. sie erfordert eine andere Grundeinstellung, um nicht eintreten zu können.

Trotz dieser Verschiedenheit ist aber auch hier die Blindheit an das Fehlen einer bestimmten sittlichen Grundhaltung gebunden. Sie tritt nur ein, wenn das öftere Sündigen zu einer Grundhaltung hinzutritt, die eine bestimmte sittliche Höhe noch nicht erreicht hat. Sie ist also wie die Subsumptionsblindheit in zwei »Faktoren« fundiert: in einer sittlichen Grundhaltung und dem konkreten peripheren Faktor, dem tatsächlichen Begehen der Tat.

Wir können schon hier zu einer präsumptiven Antwort auf unsere Frage kommen, die allerdings erst am Schluß ganz geklärt sein wird. Die Feinheit des Gewissens und die ethische Subsumptionsfähigkeit setzen entweder eine bestimmte hohe Stufe in der ethischen Grundhaltung voraus oder bei einer niedrigeren Allgemeinhaltung das jeweilige Freisein von gewissen konkreten Leidenschaften bzw. tatsächliche Sündelosigkeit. Diese Grundhaltung, sowie das Fehlen der Leidenschaft, sowie die tatsächliche Sündelosigkeit, setzen die Subsumptionssichtigkeit nicht voraus, sondern nur ein allgemeines Werterfassen. Hier bestätigt sich also die Auffassung, daß das Werterfassen im sittlichen Sein fundiert ist. Das ethische Sein fundiert hier einseitig das Wertverständnis im Sinne der richtigen Subsumptionsfähigkeit, durch jenes wird dieses erst möglich; gewisse Fehler in jenem verschütten dieses. Für die periphere Sphäre — was hier peripher heißt, wird erst im Lauf der weiteren Untersuchung klar werden — löst sich also der »circulus vitiosus«, auf den wir eingangs stießen. Die Subsumptionsfähigkeit und die Feinheit des Gewissens wird von gewissen Bedingungen des sittlichen Seins fundiert, die ihrerseits nicht diese, sondern nur ein allgemeineres Wertverständnis voraussetzen.

### 3. Die partielle Blindheit für sittliche Werttypen.

#### a) Das Phänomen der partiellen Wertblindheit.

Blicken wir nun auf die tiefere Form der Blindheit, die völlige Verständnislosigkeit für eine ganze Tugendart bzw. einen sittlichen Werttyp. Wir treffen manchmal Menschen, die wohl für viele Tugenden Verständnis haben, wie Gerechtigkeit, Treue, Wahrhaftigkeit, für andere hingegen völlig blind sind, z. B. Keuschheit,



Diese Blindheit ist eine konstante, es läßt sich keine aktuelle Leidenschaft aufzeigen wie im Falle der Subsumptionsblindheit. Nicht nur, wenn ein aktueller Trieb den Betreffenden zur Unkeuschheit verleitet, besteht diese Blindheit, auch wenn keinerlei aktuelle Leidenschaft ihn gefangen hält. Es ist der Fall, den wir als partielle Wertblindheit der konstitutiven totalen Wertblindheit einerseits und der Subsumptionsblindheit andererseits gegenüberstellten. Auf den Gegensatz zur bloßen Subsumptionsblindheit werden wir im folgenden ausführlich kommen. Er kündigt sich ja schon darin an, daß es sich hier um ein Blindsein für ganze sittliche Werttypen und nicht um die Blindheit für einen Wertträger handelt, sei es nun ein genereller Typus von Wertträgern, z. B. die Notlüge, das Duell, oder ein individueller Wertträger. Was den Gegensatz zur totalen Blindheit anbetrifft, muß hier schon gleich eines bemerkt werden.

Wir können dem sittlichen Grundwert gut die einzelnen konkreten Werttypen gegenüberstellen, etwa treu, rein, gerecht, gütig, demütig. Bei der totalen Blindheit handelt es sich um ein Fehlen jeglichen Verständnisses für den Grundwert überhaupt und darum natürlich erst recht für die einzelnen Werttypen, bei der partiellen zunächst um ein Fehlen des Verständnisses für gewisse konkrete Werttypen. Soweit bezieht sich dieser Unterschied gewissermaßen auf die Verschiedenheit der Schichten. Der Ausdruck partiell bezieht sich aber nicht auf diesen Unterschied, sondern darauf, daß die Person nicht für alle konkreten Werttypen blind ist, sondern nur für gewisse. Jemand besitzt z. B. Verständnis für Gerechtigkeit, steht aber der verzeihenden Liebe verständnislos gegenüber. Dieser Blindheit für einige Werttypen entspricht natürlich eine Modifikation im Verständnis für den Grundwert. Je ausgedehnter die Blindheit für konkrete Werttypen ist, um so primitiver wird das Verständnis für den Grundwert sein. Mit einem Wort, die partielle Blindheit macht sich auch im Verständnis des Grundwertes geltend. Wir werden aber später sehen, warum wir die partielle Blindheit gegenüber der Wertsichtigkeit nicht zunächst und an der Verschiedenheit im Verständnis für den Grundwert, sondern an dem Ausfall in der Sphäre der konkreten Werttypen betrachten, und daher in den Gegensatz von partiell und total noch den der verschiedenen Schichten der Wertsichtigkeit bzw. Wertblindheit hereinnehmen, den von Grundwert und einzelnen konkreten Werten.

Jemand, der für Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit Verständnis besitzt, diese Werte zu fühlen imstande ist, ja sie sogar »kennt«, ist



für den Wert »Keuschheit«[1]) blind. Sie erscheint ihm entweder irrelevant wie Gesprächigkeit oder Lebhaftigkeit oder sogar als Schwäche und Mangel an Vitalität. Sein Verständnis für den Grundwert »gut« sowie das für alle die konkreten Werttypen, die er kennt oder zu fühlen imstande ist, ist zwar nicht dasselbe wie das eines solchen, der die Reinheit auch versteht. Aber immerhin ist er doch von dem total Wertblinden sehr weit entfernt. Durch eine völlige innere Umkehr, wie sie sich bei der Bekehrung findet, schwindet diese partielle Blindheit, wie wir schon oben zeigten.[2]) Er kommt etwa durch irgendein Ereignis rührender oder demütigender Natur und eine daran anschließende tiefe Reue zu einer völligen Hingabe und Unterordnung unter Gotteswillen und eine gottgewollte sittliche Autorität. Durch diese Übergabe seines Selbst, durch das »Loslassen« aller inneren Vorbehalte, löst sich auch die chronische Verdunklung des Wertes. Er wird nun auch über alles, was er gegen die Keuschheit gesündigt hat, tiefe Reue empfinden, mit einem Schlage wird er die ganze Niedrigkeit der Unkeuschkeit erfassen. Die Versuchung und der sündige Drang mögen deshalb noch so heftig in ihm toben, solange er diese innerlich geöffnete Haltung einnimmt, wird ihm kein Hang einen sittlichen Wert und Unwert mehr verdunkeln können.

Wenn wir sagen, das Hingegebensein an die Sphäre der Sinnlichkeit im ganzen verschulde hier die Blindheit für den Wert »Reinheit«, so ist damit selbstverständlich nicht das Vorhandensein einer bloßen sinnlichen Anlage gemeint. Sonst könnte es ja niemand geben, der gegen seine sinnliche Anlage ankämpft, wenn er durch diese schon blind für die Reinheit würde. Nein, auch hier wie bei der Subsumptionsblindheit ist es nicht die bloße Anlage, sondern die Herrschaft derselben über die Person, die der Person Werte zu verdecken vermag. Aber auch die Herrschaft dieser Anlage im gewöhnlichen Sinn genügt nicht. Wie viele, die Sklaven ihrer Sinnlichkeit sind, werden trotzdem von Gewissensbissen und Reue durchwühlt und verstehen den Wert der Keuschheit vollauf. Wie viele, die selbst sehr geizig sind und von ihrem Geiz in allen Dingen geleitet werden, fühlen bei anderen und bei sich diesen Fehler sehr deutlich und leiden vielleicht darunter, verstehen den Unwert des Geizes also sehr wohl. Wie verträgt sich dies mit unserer Behauptung? Wie kommt es, daß hier die Untugend, wenn sie

1) Unter »Keuschheit« wird hier, wie an anderen Stellen dieser Untersuchung, Reinheit auf sinnlichem Gebiet und nicht Virginität verstanden.

2) Vgl. dazu Teil I, 3. Seite 490.



eine so gewaltige Herrschaft über die Person besitzt, doch das Wertverständnis nicht aufhebt? Vergleichen wir diese Fälle mit den oben erwähnten, in denen die Herrschaft der Untugend ein Wertverständnis nicht aufkommen läßt. In diesen ist die Herrschaft, wenn auch eine noch so vollständige im Sinne der Macht über das Handeln und Fühlen der Person doch eine viel peripherere als in unserem Fall. Sie beherrscht nicht die geistige Person selbst in ihrem Willen, sondern sie besiegt ihn nur stets. Die Person kommt gegen diese Anlage nicht auf aus Schwäche, aber sie ist ihr nicht ohne Gegenstellung in schlichter frageloser Weise in der Tiefe hingegeben. Die Herrschaft liegt dort in einer Sphäre, die auf die Wertsichtigkeit keinen Einfluß mehr hat, sie kommt »nach« dieser, wenn diese schon ihren Boden hat und nicht mehr umgestoßen werden kann. Hier liegt die Herrschaft »hinter« dem Ursprungsort der Wertsichtigkeit und vermag diese daher zu unterbinden. Es handelt sich ferner hier auch nicht um einen bewußten Akt der Hingabe an diese Sphäre in dem Sinn, in dem wir oben von »bewußt« sprachen,[1]) sondern um ein unbewußtes Hingegebensein; d. h. wohl kann die Person sich bewußt dieser Sphäre mit voller Sanktion hingeben – sie braucht es nicht, um wertblind zu werden –, aber sie ist sich nicht des Bruches mit der Hingabe an den Grundwert bewußt, die sie sonst besitzt. Dazu müßte sie ja den Unwert »Unreinheit« als solchen schon verstehen.

An dieser Stelle stoßen wir auch auf einen der tiefgehendsten Unterschiede in den Stellungnahmen der Person, den von sanktionierten und sanktionslosen Erlebnissen. Ein Trieb kann in mir aufsteigen, und ich kann ihm »unbewußt« nachgeben. Eine eigentliche ausdrückliche Zustimmung der Person zu dem Trieb kann dabei ganz fehlen. Ich kann ihm aber auch ausdrücklich zustimmen und den Trieb sowie das daraus resultierende Tun bewußt bejahen. Von dieser bewußten Zustimmung, die jedem beliebigen in uns gegenüber erteilt oder verweigert werden kann und stets in jedem Wollen wesenhaft enthalten ist, ist die eigentliche Sanktion bzw. ihr Gegenstück, die »Desavouierung«, ganz zu trennen, die nur moralisch Differentem gegenüber möglich ist. Sie ist eine Zustimmung ganz eigener Art, in der stets der Kontakt mit einem objektiv Bedeutsamen eingeschlossen ist und eine objektive Gültigkeit sich konstituiert. Es liegt bei der »Sanktion« stets eine Entscheidung zu einer moralischen Frage vor, die allerdings in einem Mit- und Nachvollzug der

1) Siehe Seite 494.



objektiven Forderung besteht, das moralische Personzentrum kommt erst mit ihr zu Wort.[1])

Wir können also drei Arten von Erlebnissen unterscheiden.

1. Erlebnisse, denen jede Zustimmung und Ablehnung von seiten der Person fehlt. Triebe, zuständliche Gefühle in der Person, denen sich die Person nicht ausdrücklich überläßt, die sie aber auch nicht ausdrücklich ablehnt. Handlungen können nie in diesem Sinn neutral sein, da in jedem Wollen stets eine ausdrückliche Zustimmung implizite enthalten ist.

2. Erlebnisse, denen die Person zwar zustimmt, stillschweigend oder ausdrücklich, denen aber jede eigentliche Sanktion fehlt. Dahin gehört alles moralisch Indifferente — was wir wollen, tun usw. —, ferner aber, wie wir später sehen werden, auch alles moralisch Negative, mit dem man sich einverstanden erklärt, dem man sich mehr oder weniger ausdrücklich überläßt.

3. Erlebnisse, die von dem moralischen Zentrum der Person sanktioniert oder desavouiert werden, in denen die Person auf die eigentliche Forderung der sittlichen Werte ausdrücklich eingeht. Auf die Bedeutung dieses Unterschiedes werden wir später noch ausführlich zurückkommen. Hier sei nur betont: sobald Desavouierung einer Untugend vorliegt, hat dieselbe, auch wenn sie die Person faktisch noch so beherrscht, ihre wertverdunkelnde Macht verloren. Diese besitzt sie vielmehr nur, solange die Person ihr mit voller Zustimmung, sei es stillschweigend oder ausdrücklich, aber ohne Sanktion oder Desavouierung hingegeben ist.[2])

Dieses tiefe Hingegebensein an eine solche ganze Begehrlichkeitsrichtung setzt seinerseits natürlich eine bestimmte Grundhaltung der Person voraus. Bei der partiellen sittlichen Blindheit ist zwar stets ein Verständnis für »gut« und »böse« überhaupt, sowie für viele konkrete Werttypen gegeben und zugleich auch eine Grundrichtung auf das Sittliche. Das Sittliche spielt stets eine gewisse, wenn auch nur geringe Rolle im Leben dieser Person. Wäre diese Grundhaltung eine unbedingte Hingabe an das Sittliche, eine völlige Unterordnung unter Gott, wie sie bei dem Bekehrten eintritt, so wäre ein solches

1) Wir werden an späterer Stelle darauf kommen, daß eine eigentliche »Sanktion« nur auf der positiven, wertantwortenden Seite möglich ist und ihr Gegenstück auf der sittlich negativen Seite auch schon formal ganz unvergleichbar mit ihr ist.

2) Vergleiche dazu die bedeutsamen Ausführungen von A. Pfänder: »Zur Psychologie der Gesinnungen«, II. Teil, Abschn. IV, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, III. Bd. Halle 1916.



Hingegebensein einer ganzen Begehrlichkeitssphäre gegenüber nicht möglich; die sittliche Grundhaltung muß eine bedingte und relative sein. Erstens muß sie eine relative Hingabe sein, die nicht entschlossen ist, um jeden Preis der Forderung des Sittlichen zu folgen, sondern nur soweit sie keine zu weitgehende Absage an die Begehrlichkeit und an den Hochmut erfordert. Das Sittliche spielt eben dann nie die erste, geschweige denn die ausschließliche Rolle. Zweitens ist sie auch eine material qualitativ primitive, nicht ganz reine. Wie hier das Verständnis für den Grundwert ein nicht adäquates, ein primitives ist, so ist auch die Qualität der Grundhaltung selbst keine eindeutige und eine sittlich primitive. Diese beiden Momente, das Formale und Materiale, hängen wesenhaft zusammen. Je absoluter die Hingabe an den sittlichen Grundwert, um so reiner und höher die Qualität der Hingabe und das Verständnis für den Grundwert. Trotzdem ist es von großer Wichtigkeit, beide zu trennen, wie das Folgende zeigen wird.

Eine solche bloße Relativheit in der sittlichen Grundhaltung setzt nun dieses Hingegebensein an eine ganze Begehrlichkeitsrichtung stets voraus und damit auch die partielle Wertblindheit, die ihrerseits in diesem fundiert ist. Die genauere Art der Fundierung wird aber erst verständlich, wenn wir die beiden Formen von partieller Wertblindheit getrennt haben, da bei ihnen die Rolle der Grundhaltung verschieden ist.

### b) Konstitutive partielle Blindheit und Verdunkelungsblindheit.

Gewisse sittliche Werttypen, wie Reinheit, Demut, verzeihende Liebe, asketischer Opfergeist, sind »schwerer« zu verstehen als andere, etwa Solidarität, Zuverlässigkeit, Treue, Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit. Dies ist in ihrer qualitativen Eigenart, ihrer sittlichen »Tiefe« oder in der ihnen eigenen Werthöhe gelegen. Da sie eine höhere sittliche Wertgruppe darstellen als die andern, erfordern sie mehr zu ihrem Verständnis, sie setzen eine sittlich höhere Grundhaltung und eine tiefere Absage an die Begehrlichkeit und den Hochmut in der Person zu dem Verständnis für sie voraus. Dieser Wesenszusammenhang, daß der höhere Wert auch der schwerer zu verstehende ist, wird im Lauf der ganzen Untersuchung klar werden, hier können wir ihn zunächst nur konstatieren.

Die partielle Wertblindheit kann nun einmal darin bestehen, daß jemand für die niedrigeren Werte Verständnis hat, für die höheren aber nicht, also z. B die Wahrhaftigkeit versteht, aber



nicht die Demut. Natürlich wird auch das Verständnis für diese in seiner Reinheit und Tiefe hinter dem zurückstehen, das der besitzt, der auch für die höheren »geöffnet« ist, aber immerhin versteht er sie doch als Werte, während die höheren ihm ganz verschlossen sind. Wir können diesen Typus konstitutive partielle Wertblindheit nennen.

Neben diesem Fall von partieller Wertblindheit steht nun der, in dem das Verständnis für einen Werttypus fehlt, der auf gleicher Höhe mit anderen steht, für die der Betreffende Verständnis hat, also z. B. wenn jemand für Gerechtigkeit Verständnis hat, aber für den Unwert »Geiz« blind ist oder für Solidarität, aber nicht für Wahrhaftigkeit. Wir wollen diese letztere die partielle Verdunkelungsblindheit nennen.

Bei dem ersteren Fall von partieller Blindheit ist die Blindheit durch die primitivere Qualität und die formal relative Natur der sittlichen Grundhaltung schon gegeben. Dieses Zugeständnis an die Begehrlichkeit im Ganzen, an ihrer allgemeinsten und tiefsten Wurzel, das die relative sittliche Grundhaltung noch enthält, versperrt den Blick für die Klasse von höheren Werten, die, wie wir sahen, nur dem, der der Begehrlichkeit wenigstens in der Grundintention[1]) abgewandt ist, zugänglich sind. In dieser Grundhaltung ist die Person blind für sie. Die niedrigere Klasse hingegen ist zugänglich, weil für das Verständnis ihrer, infolge ihrer Qualität, die relative sittliche Grundhaltung ausreicht. Auf der relativen Hingabe an die Begehrlichkeit in toto, an ihrer tiefsten Wurzel, kann sich das relativ peripherere Hingegebensein an eine besondere Begehrlichkeitsrichtung, wie Habsucht, Sinnlichkeit, Gaumenlust, wenn es anlagemäßig vorhanden ist, aufbauen, das wir als zunächst liegendes Hindernis der Wertsichtigkeit auffinden. Es kann ein solches Hingegebensein an eine konkretere Begehrlichkeitsrichtung bzw. eine Herrschaft derselben aber auch fehlen, wenn dem Betreffenden individuell diese Anlage fehlt, und er ist dann trotzdem blind für den zugehörigen Wert oder Unwert. So treffen wir z. B. Menschen, die, obgleich gänzlich unsinnlich im engeren Sinn veranlagt, doch für Keuschheit völlig blind sind. Dies erklärt sich daraus, daß die Keuschheit einer Wertgruppe angehört, für die der Betreffende infolge seiner Grundhaltung und der in ihr liegenden halben Hingabe an die Begehrlichkeit im Ganzen schon blind ist.

1) Das Wesen der »Grundintention« im Gegensatz zur faktischen Grundstellung oder vollen Grundhaltung wird im Kap. 2, 2, Teil III eingehend behandelt werden.



Daher bedarf es der Herrschaft einer konkreten Blindheitsrichtung nicht mehr. Dieser Fall wird nach Behandlung desjenigen der konstitutiven totalen Blindheit verständlicher werden, da er mit diesem, wie man sieht, verwandt ist und nur graduell von ihm abweicht.

Bei der zweiten Form von Wertblindheit, die wir als Verdunkelungsblindheit bezeichneten, handelt es sich um die Blindheit für einen Werttypus, der nicht schon durch die relative Grundhaltung unerreichbar ist. Er gehört einer Gruppe an, die auch bei der Stufe der Absage an die Begehrlichkeit und den Hochmut im Ganzen verständlich ist. Aber infolge der individuellen Anlage einer Person bedürfte es bei einer konkreten Begehrlichkeitsrichtung, etwa der Habsucht, eines Kampfes, für den die Grundhaltung auf Grund ihrer formalen Relativität wieder nicht ausreicht. Es kommt daher hier zu einer tiefen Herrschaft dieser Begehrlichkeitsrichtung, die den konkreten Wert verdunkelt. Für Werte von gleicher Höhenordnung kann hingegen ein Wertverständnis vorhanden sein, wenn dort eine Anlage fehlt, die zu diesem konkreteren Hingegebensein verleitet. Es sind also in diesem Fall zwei Fundamente: erstens die besondere individuelle Anlage und zweitens die sittliche relative Grundhaltung, die hier nicht wegen ihrer qualitativen Primitivität, sondern wegen ihrer formalen Relativität und Bedingtheit in Frage kommt, die die Hingabe an das Sittliche nur unter Vorbehalten vollzieht.[1]) Die auf diesen beiden Faktoren fußende Hingabe an eine Begehrlichkeitsrichtung verdunkelt den Wert.

Fassen wir kurz den Gegensatz dieser letzteren zur Subsumptionsblindheit zusammen, was bei der ersteren nicht notwendig ist, da ihre Verschiedenheit auf der Hand liegt. Es handelt sich auch hier um die Herrschaft eines Sündigen in der Person, das den Wert verdunkelt. Aber entsprechend der tieferen, organischeren und umfangreicheren Blindheitsart ist diese Herrschaft eine tiefere organischere und umfangreichere. Bei der Subsumptionsblindheit war es eine konkrete individuelle Leidenschaft, die diese Herrschaft inne hatte, hier ist es eine ganze Begehrlichkeitsrichtung. Dementsprechend ist das Hingegebensein tiefer, konstitutiver und allgemeiner. In beiden Fällen war ein Mangel in der sittlichen Grundhaltung Vorbedingung für das Zustandekommen dieser Herrschaft. Aber die dafür erforderliche Grundhaltung ist in beiden Fällen verschieden. Um gegen alle Subsumptionsblindheit gefeit zu

1) Auf das eigentliche Wesen dieser formalen Relativität werden wir in Teil III genauer zu sprechen kommen.





sein, bedarf es einer höheren Stufe in der Grundhaltung als um nur von der Blindheit für ganze Werttypen frei zu sein. Die ständige, bis in die Sphäre des aktuellen Lebensstromes und der Berührung mit den aktuellen »Eindrücken« hineinreichende Kampf- und Verzichtbereitschaft jedem auch Angenehmen gegenüber, wenn es in Konflikt mit dem Wert kommt, stellt eine höhere sittliche Stufe der Person dar als die prinzipielle bloß intendierte Absage an die verschiedenen Begehrlichkeitsrichtungen.

Die letztliche Antwort auf die positive Frage nach der Art des Verhältnisses von Wertsichtigkeit für konkrete Werttypen und sittlichem Sein auf dieser Stufe, müssen wir noch auf den Schluß verschieben. Schon jetzt sehen wir klarer, was wir an früherer Stelle kurz vorwegnahmen,[1]) daß das Verständnis für die einzelnen Werttypen nicht die jeweilige Tugend selbst voraussetzt, sondern nur eine bestimmte sittliche Grundhaltung und die intendierte Absage an die jeweiligen wertverdunkelnden Elemente oder das Freisein von einer Begehrlichkeitsanlage. Dies gilt für die Fähigkeit des schlichten Werterfassens — eines Wertsehens oder eines Wertfühlens. Wir werden dann noch zu fragen haben:

1. Was setzt das Kennen von Werten voraus?
2. Wovon hängt die »Tiefe« des Wertfühlens ab?
3. Welches Wertverständnis setzt die hier geschilderte Grundhaltung und die jeweilige Absage an die wertverdunkelnden Gebiete voraus?
4. Welches Wertverständnis setzt die volle Einzeltugend voraus?

Diese Fragen werden in Teil V ihre Antwort finden.

### 4. Die totale konstitutive Blindheit für sittliche Werte.

#### a) Das Phänomen der totalen Wertblindheit.

Es gibt Menschen, die nicht nur einzelnen Werttypen ahnungslos gegenüberstehen, sondern dem Sittlichen überhaupt. Gut und böse sind für sie nur Termini, deren innere Bedeutung sie in keiner Weise sehen, geschweige denn fühlen. Wir haben dabei, wie in den früheren Fällen, nicht theoretische Leugner selbständiger ethischer Werte im Auge, die infolge bestimmter theoretischer Vorurteile zu solchen theoretischen Konsequenzen gelangen, angesichts einer sittlich niedrigen Handlung aber in Empörung ausbrechen, beim Anblick einer edlen in Rührung. Die Ursachen der Diskrepanz der theo-

1) Siehe Teil I, Seite 15.



retischen Überzeugung bzw. Behauptung von dem, was anschaulich gefühlt wird, sind wieder ganz anderer Natur als die der sittlichen Blindheit.[1]) Hier handelt es sich vielmehr um die wirkliche Blindheit im anschaulichen »Wertsehen« und »Wertfühlen«. Wir denken an die Fälle, in denen jemand Reue überhaupt nicht kennt, in denen jemand angesichts einer schlauen Ungerechtigkeit nur die Schlauheit bewundert und für die Ungerechtigkeit völlig stumpf ist.

Aber nicht nur ein oder der andere konkrete sittliche Werttypus ist ihnen verschlossen, sondern die ganze Sphäre des Sittlichen überhaupt. Die Welt steht sittlich wertfrei vor ihnen. Sie rechnen mit den sittlichen Werten, wie wir mit einem Aberglauben gewisser Leute rechnen, entweder überlegen darüber lächelnd oder mit haßerfüllter Gegeneinstellung. Aber Entrüstung über Unsittliches oder Begeisterung über Sittliches kennen sie nicht, ebenso wenig, wie ganz unkünstlerischen Menschen der Ernst und die Hingabe künstlerischen Werten gegenüber verständlich ist und sie die tiefe Freude an künstlerischen Werten für Selbsttäuschung halten. Wie für den Unkünstlerischen der künstlerische Wert nur als etwas von anderen Intendiertes besteht, das er selbst nirgends findet, so auch bei dem sittlich Blinden der Grundwert »gut« und »böse«, erst recht alle einzelnen Werttypen. Allerdings stimmt diese Analogie nur sehr zum Teil. Denn während der Unkünstlerische gegen den von andern vermeinten, von ihm nicht gefühlten Wert keinerlei Gegeneinstellung besitzen muß, sondern vielleicht den anderen ehrfürchtig glaubt, daß er im Recht sein werde, besitzt der sittlich Blinde stets die Überzeugung, daß er Recht habe. Dies hat darin seinen Grund, daß das künstlerische Wertverständnis eine echte Anlage ist, für deren Besitz oder Nichtbesitz man keine Schuld hat, während die sittliche Blindheit, wie wir sehen, verschuldet ist, da sie in der freien Grundeinstellung der Person fundiert ist. Weiterhin liegt in diesen vermeintlichen Werten eine Prätention und ein persönlicher Appel an das Verhalten des Einzelnen, der den künstlerischen Werten völlig fehlt. Das gläubige Zugeständnis, daß es solche Werte gibt, schließt hier einen Vorwurf ein für das Ignorieren derselben. Die aus dem Wert fließende Konsequenz für das Verhalten macht ebenfalls eine solche Haltung bei dem Wertblinden unmöglich. Sie ist eben mit der wertgleichgültigen und wertfeindlichen Haltung unvereinbar.

Mit der sittlichen Blindheit ist auch immer wesensmäßig eine bestimmte Einstellung gegen das verbunden, was von anderen als

---

1) Vergl. Teil I, 3. Seite 30.

Wert bezeichnet wird. Diese Einstellung tritt in zwei Grundarten auf, entweder als stumpf gleichgültige oder haßerfüllte. Es sind dies zwei grundverschiedene Typen von totaler Blindheit, nicht hinsichtlich der Tiefe und des Umfanges wie die bisher unterschiedenen vier Fälle, sondern in bezug auf den qualitativen Blindheitscharakter und vor allem auf die mit der Blindheit verbundene Einstellung, wenngleich wir in fast allen realen Blindheitsfällen beide Arten in einander verflochten antreffen.

b) Wertgleichgültige und wertfeindliche Blindheit.

Es gibt einen Typus, der völlig ahnungslos dem Sittlichen gegenübersteht, wie etwa »Don Juan«. Die Frage nach gut und böse ist ihm völlig gleichgültig, er ist keiner Wertantwort fähig. Wir sagen: weder Güte noch Treue, weder Reinheit noch Edelmut »rühren« ihn, er schreckt vor Unwahrhaftigkeit, vor Grausamkeit usw. nicht zurück; betrachten wir jedoch den Fall genauer, so sehen wir, daß nicht nur die Wertantworten fehlen und gleichsam die »Wirkung« der Werte auf ihn ausbleibt, sondern daß die Werte von ihm überhaupt nicht erfaßt werden. Hält man ihm die innere Schönheit der »Reinheit« vor oder führt ihm die ganze Niedrigkeit und Häßlichkeit eines Verrates vor Augen, so wird er stumpf und ahnungslos darauf blicken, ohne es zu verstehen. Aber wir werden auch eine tiefe Gleichgültigkeit gegen die sittlichen Werte bei ihm finden. Wir sagen vielleicht: Er sieht es nicht, er hat auch gar kein Interesse dafür, er ist völlig gleichgültig dagegen. Dabei handelt es sich nicht um ein Fehlen des »Interesses« im Sinne einer mangelnden »Aufmerksamkeit«, wie wenn jemand irgendeinen Vorgang nicht merkt. Diese Interesselosigkeit ist vielmehr eine im tiefsten Kern der Person verankerte Einstellung, die sich durch den aktuellen Willen, der die Aufmerksamkeit kommandieren kann, nicht verändern läßt. Wir fühlen auch eine tiefe Ohnmacht solchen Personen gegenüber und sagen vielleicht: da ist nichts zu machen, er müßte sich vollkommen ändern, um das verstehen und sehen zu können; solange er in dieser Einstellung bleibt, kann man ihm nichts zeigen. Wir können diese Haltung als die »wertgleichgültige« bezeichnen, da in ihr implicite eine Stellungnahme der Gleichgültigkeit gegen das Sittliche in toto, ja, in gewissem Sinn, gegen Werte überhaupt vorliegt. Diese Gleichgültigkeit ist eben nicht nur ein objektives Fehlen einer Stellungnahme, sondern eine bestimmte negative, d. h. ablehnende Stellungnahme.



Denken wir hingegen an Typen wie »Jago« in »Othello« oder »Rakitin« in Dostojewskis »Brüder Karamasoff« oder vor allem Kain, so treffen wir nicht eine gleichgültige, sondern eine haß-erfüllte Einstellung gegen alles Sittliche an. Diese Typen hassen nicht nur die guten und reinen Personen als solche, wo sie sie treffen, sondern sie haben einen haßerfüllten Trotz gegen jeden sittlichen Wert als solchen bzw. gegen das Sittliche. Wenn man von Reinheit zu ihnen spricht, so werden sie nicht nur stumpf und ahnungslos lächeln, sie spotten und eifern vielmehr dagegen. Sie werden die Reinheit in Impotenz umdeuten oder in lächerliche Altjüngferlichkeit, die Sanftmut in Schwäche, die Demut in Servilität und wie die wahrhaft aus dem Ressentiment geborenen Umwertungen alle sind. Nicht als ob ihnen dann etwa brutale Kraft als ein Wert selbst erschiene und sie darum alle anderen Werte mißverstehen wie die in einem Idol Befangenen. Eines Interesses an einem Wert in sich sind sie ja unfähig, wie sie ja auch einen Wert in sich zu verstehen unfähig sind. Nur als Kampfmittel gegen einen Wert spielen sie etwas aus, das sie als für andere geltenden, von ihnen selbst ebenfalls nicht verstandenen Wert kennen.

Auch hier werden wir bald die Unmöglichkeit fühlen, einem solchen Menschen sittliche Werte zu erschließen, wir werden bei jedem einzelnen Wert auf eine generelle Verständnislosigkeit stoßen, die mit einer haßerfüllten Gegeneinstellung gepaart ist. Diese Typen merken zwar die innere Zusammengehörigkeit der sittlichen Werte und eine formale Seite derselben, die dem stumpfblinden Typus verschlossen blieb — die dynamische Bedeutung des Wertes. Sie erfassen, daß im »Gutsein« eine eigene Macht liegt, die tiefer als alle andere Macht ist. Aber sie fassen diese Macht ganz im Sinne der »bloßen« Macht auf, nur graduell von einer anderen unterschieden und sind für die qualitative innere Bedeutung des sittlichen Wertes völlig blind. Am deutlichsten tritt diese ihre Haltung im Verhältnis zu Gott hervor. Dieser Typus sieht in Gott nur den übermächtigen Herrn, er bemerkt nur die Macht Gottes, die er aber nur als eine graduelle, von einer ihm zugänglichen Macht verschiedene begreift, von der Allgüte Gottes versteht er nichts. Er haßt Gott und lehnt sich ohnmächtig gegen ihn auf, ohne daß ihm die prinzipielle Widersinnigkeit seines Verhaltens je ganz klar wird. Dies ist die hochmütige Grundhaltung in ihrer letzten Konsequenz, die jeden Wert, und vor allem jeden sittlichen, nur so weit erfaßt, daß sie ihn als Raub am eigenen »Sein«, an der eigenen Macht im tiefsten Sinn emp-

findet. Es ist die diabolische Haltung, die die Quelle des spezifisch sittlich Bösen ist, und auf der sich Ressentiment, Neid, Haß usw. aufbauen.[1])

c) Die Fundamente der totalen Blindheit.

Mit dem Letzten sind wir über die Charakteristik dieses Typus von Wertblindheit schon hinausgegangen und zu den diese Blindheitsart fundierenden Elementen gekommen. Die Hochmutsgrundhaltung schließt eine konstitutive sittliche Blindheit der Person eigener Art mit ein. Der Hochmütige versteht »gut« und »böse« nicht in ihrer immanenten ewigen Bedeutung, aber er erfaßt, im Gegensatz zu dem Stumpfen, eine gewisse formale Eigenart derselben. Er merkt, daß an der Stelle, wo für die Wertsichtigen ein sittlich »gut« steht, eine Qualität steht, mit der eine eigenartige Macht verbunden ist. Daher erfaßt er auch die Zusammengehörigkeit des Sittlichen. »Satan« — die reinste Verkörperung dieser Haltung — »kennt« in diesem Sinn alle sittlichen Werte, ohne sie in ihrer Schönheit material je zu verstehen und zu fühlen. Er erfaßt nur diese »verhaßten«, mit einer eigenartigen Macht und einer Demütigung seines Hochmutes verbundenen Inhalte mit absoluter Sicherheit.

Daß eben mit dieser Hochmutseinstellung diese Blindheit wesenhaft verknüpft ist, sehen wir wiederum am besten an den Fällen, in denen eine Bekehrung stattfindet. In dem Moment, in dem diese Hochmutshaltung aufgegeben wird, wird die Person wertsichtig. Mit dem »Schmelzen« des Hochmutskrampfes verschwindet der Haß gegen die sittlichen Werte und mit ihm die Unfähigkeit, sie zu verstehen. Wie die Bekehrung zustande kommt, davon sehen wir jetzt ab. Sei es ein Erlebnis der völligen Ohnmacht oder eine tiefe Beschämung — ich sehe natürlich absichtlich von der übernatürlichen Gnadenwirkung hier ganz ab —, die Selbstaufgabe, die Loslösung vom Hochmut in toto öffnet ihm die Augen, erschließt ihm die sittlichen Werte gewissermaßen von innen, die er vorher nur von außen sah. An Stelle der wertfeindlichen Haltung ist eine wertliebende, wertsuchende Haltung getreten. In dieser Einstellung wird die Person sittlich wertsichtig, wenigstens wird die vorige totale generelle Blindheit aufgehoben.

Was für eine Grundhaltung liegt aber der stumpfen und wertgleichgültigen Wertblindheit zu Grunde? Die begehrliche Ein-

1) Dies wird in Teil IV noch klarer werden.



stellung. Bei den Stumpfen finden wir eine eindeutige Richtung auf das Angenehme und die »Lust« vor. »Ob das schön ist, oder nicht, ist mir gleichgültig, aber angenehm ist es mir«, so ließe sich ihre Einstellung schildern. In ihrer begehrlichen Einstellung sehen sie nur die Welt, soweit sie als »Lustobjekt« für sie in Frage kommt. Das Wertsehen und Wertverstehen setzt eben eine bestimmte wertsuchende Grundeinstellung voraus, die mit dieser begehrlichen Einstellung unverträglich ist. Daher schließt diese Blindheit eine gleichgültige Stellungnahme gegen Werte ein. Sie verstehen die Werte nicht nur nicht von innen, sondern auch nicht von außen, sie bemerken auch die dynamische formale Bedeutung der Werte nicht und merken auch im einzelnen überhaupt nicht, wo Werte sind. Hingegen stehen sie zu gewissen materialen Werten — nicht sittlichen — noch indirekt in gewisser Beziehung, nämlich zu allen Gütern, deren Besitz lustvoll ist, mit den Werten also, die einen Gegenstand instandsetzen, Lustobjekt zu sein. Aber sie verstehen sie nicht als Werte, und gerade die dem Werte wesenhafte Bedeutung in sich[1]) ist ihnen völlig unzugänglich. Die »Werthaftigkeit« des Wertes bleibt ihnen auch da ganz verschlossen, wo sie ihn qualitativ voraussetzen und brauchen. Zu sittlichen Werten aber, und darauf kommt es für uns hier allein an, können sie darum auch nicht einmal indirekt je in Beziehung stehen, da die sittlichen Güter wesensmäßig nie Lustobjekt sein können, ihr Besitz nie Objekt der Begehrlichkeit sein kann. Auch hier zeigt uns der Bekehrungsfall, daß mit dem Heraustreten aus dieser begehrlichen Grundeinstellung die sittliche Blindheit aufhört. Denken wir an einen Wüstling, der durch eine große Gefahr oder ein großes Leid zu einer prinzipiellen Umkehr seiner Grundeinstellung gelangt. Er kommt zu einer Befreiung von dieser Einstellung, er reißt sich los, er entsagt dieser innersten Hingabe an das »Angenehme«. Damit geht ihm die Welt der sittlichen Werte erst auf, er versteht jetzt erst »gut« und »böse«. An Stelle seiner Wertgleichgültigkeit tritt eine liebende, wertsuchende Haltung. Wir müssen auch hier in der begehrlichen Grundhaltung das Fundament sittlicher Blindheit sehen.

Wenn wir uns die zwei Grundquellen sittlicher Blindheit hier vergegenwärtigt haben, so gingen wir von Fällen aus, in denen nur eine derselben in der Person herrscht. Bei den meisten realen

1) Vgl. dazu »Idee der sittlichen Handlung« a. a. O. Teil I, Kap. 2, S. 173 und folgendes.



Fällen totaler Blindheit finden wir jedoch ein Gemisch dieser beiden Einstellungen vor, bei dem bald das eine, bald das andere Element vorherrscht. Eine von Hochmut und Begehrlichkeit gesättigte Grundeinstellung liegt zumeist vor, die ein Gemisch von Wertfeindlichkeit und Wertgleichgültigkeit darstellt, wobei die Art der Blindheit auch ein Gemisch von Stumpfheit und »von außen« Sehen darstellt.

Bei der totalen Blindheit fundiert die Art der Grundhaltung die Blindheit derart, daß wir sagen, in dieser Grundhaltung der Welt und allem Seienden gegenüber ist die Person für »gut« und »böse« auch hinsichtlich ihres allgemeinsten, primitivsten Gehaltes blind, erst recht für alle konkreten sittlichen Werttypen. Während bei der partiellen Wertblindheit ein primitives Verständnis für »gut« und »böse« durch die relative Absage in der Grundhaltung an den Hochmut und die Begehrlichkeit möglich war, ist hier durch die völlige Herrschaft dieser »wertverdunkelnden Zentren« die Person völlig blind. Erst mit dem Verschwinden dieser völligen Herrschaft und einer, wenn auch noch sehr bedingten Hingabe an das Sittliche kann ein Verständnis für den sittlichen Grundwert anfangen und einer bestimmten Anzahl konkreter Werttypen.

### d) Der »Stellungnahmecharakter« bei den Grundhaltungen.

Bei der Charakteristik dieser, die totale Blindheit fundierenden Haltung sprachen wir jedoch von einer wertgleichgültigen und wertfeindlichen Haltung, die also eine Stellungnahme zu sittlichen Werten schon einzuschließen scheint. Liegt hier nicht ein Widerspruch? Der Betreffende ist ja garnicht völlig wertblind, denn er nimmt ja zu den sittlichen Werten eine bestimmte Stellung ein. Wir können einen Blinden nicht der Gleichgültigkeit gegen Farben zeihen. Sie existieren für ihn nicht, und daher existieren auch keine Stellungnahmen zu denselben bei ihm. Bei einem völlig Wertblinden könnte also auch keinerlei Stellungnahme zu Werten vorfindbar sein. Oder ist die Blindheit hier sekundär eingetreten auf Grund einer Stellungnahme, die die ursprünglich wertsichtige Person zu den Werten eingenommen? Dann müßte die Blindheit eine Folge dieser Stellungnahmen sein, derart, daß sie selbst, wenn die Blindheit eingetreten, nicht mehr phänomenal aufweisbar wäre. Verhält es sich tatsächlich so?

Wir sehen hier ab von der Blindheit den einzelnen konkreten Werten gegenüber, wie Keuschheit, Verzeihen, Opfermut, und halten uns an die Blindheit für den sittlichen Grundwert »gut«. Bei dem



stumpf Blinden liegt, wie wir sahen, stets eine wertgleichgültige Haltung vor. Er versteht nicht nur »gut« und »böse« nicht, sondern eine wertgleichgültige Einstellung durchzieht sein ganzes Wesen. Wir stoßen bei dem Versuch, ihm diesen Wert zu erschließen, auf eben diese Haltung als unüberwindliches Hindernis. Ist das Vorhandensein einer solchen Einstellung mit dem Tatbestand der totalen Wertblindheit nicht unverträglich? Wie kann ich von einer Frage nach gut und böse sprechen, bei dem, der ein gut und böse zu verstehen nicht imstande ist?

Dieser scheinbare Widerspruch löst sich, wenn wir den Stellungnahmecharakter, der hier vorliegt, genauer betrachten.

Erstens ist der Gegenstand der Grundhaltung die Welt, das Seiende überhaupt; nur ein Bewußtsein von diesem setzt sie zunächst voraus. Gerichtet ist die begehrliche Grundhaltung primär auf das »Angenehme«. Die »Wertgleichgültigkeit« ist mit dieser begehrlichen Haltung wesenhaft verknüpft. Sie ist aber keine Antwort, die die Person bewußt vollzieht, sondern sie ist nur implicite in der begehrlichen Einstellung enthalten. Wertgleichgültigkeit heißt hier nicht eine bewußte Abwendung vom Wert, sondern eine in der Qualität der Grundhaltung objektiv liegende Relation zu den Werten. Ein Vergleich wird dies verdeutlichen. Die Ehrfurcht ist eine Einstellung der Welt und dem Sein gegenüber, die, objektiv implicite, eine Stellungnahme, ja, eine Antwort zu Gott und der Wertewelt darstellt, die aber subjektiv nicht als Antwort von der Person vollzogen wird.[1]) Jemand kann noch ohne Glauben an Gott schon in ehrfürchtiger Weise in die Welt blicken und damit erst die Vorbedingung, gleichsam den Boden für den Glauben schaffen. Er vollzieht diese Haltung, die, implicite objektiv, eine Wertantwort darstellt bzw. eine Antwort auf das Dasein eines höchsten vernünftigen Wesens, ohne die Werte zu sehen, noch von diesem zu wissen. Diese Wertantwortsbeziehung, obgleich sie nicht im Erlebnis zur Erfüllung kommt, läßt sich doch in dem qualitativen Verhältnis von der Stellungnahmequalität zu der Wertewelt aufzeigen. So ist auch mit der begehrlichen Grundhaltung wesensmäßig eine Einstellung verknüpft, die, ohne die sittlichen Grundwerte erfaßt zu haben, doch implicite eine objektive Stellungnahme zu ihnen enthält. Die Haltung ist hier die der Wertgleichgültigkeit, nicht als Stellungnahme einem bekannten Wert gegenüber, wie wir sie oft antreffen, sondern

1) Vgl. dazu die treffenden Ausführungen Max Schelers in dem Aufsatz »Zur Rehabilitierung der Tugend«, Abhandlungen und Aufsätze 1916, Verlag der »Weißen Bücher«.



als Einstellung auf eine noch nicht bekannte Wertewelt, die gewissermaßen nur als Richtung »geahnt« oder wie ganz »von der Seite« gesehen wird.

Damit kommen wir zweitens dazu, daß die totale Blindheit für »gut« und »böse« doch nicht mit einem so totalen Ausfall der ganzen Sphäre verglichen werden kann, wie die Welt der Farben für den Blinden. Wie für den ehrfürchtig Eingestellten noch nicht der Wert gegeben ist, für dessen Verständnis die Ehrfurcht erst den Boden schafft, aber gleichsam die Stelle, an der der Wert erscheint, irgendwie da ist, so auch hier. Eine allgemeinste Gegebenheit liegt vor, wir könnten sagen, der »Ort« für »gut« und »böse« wird noch erfaßt. Wir sahen an den verschiedensten Stellen dieser Untersuchung, wie der Vergleich mit einer rein anlagemäßigen, unverschuldeten Blindheit, der dazu dienen sollte, die Wertblindheit als echte Blindheit im Gegensatz zu einer bloßen Unaufmerksamkeit oder einem Nichtsehenwollen abzugrenzen, zugleich stets dazu führte, die Eigenart der Wertblindheit gegenüber der rein anlagemäßigen Blindheit herauszustellen. Dazu gehört vor allem, daß nie ein bloßes negatives, objektives Fehlen des Sehens vorliegt, sondern, wenigstens was die Wertewelt als Ganzes betrifft, eine Gegenstellung, die mit einem allgemeinsten Bewußtsein der Richtung, in der das Sittliche liegt, verbunden ist.

Drittens ist diese wertgleichgültige Stellung ja eine am Grund der Person befindliche Haltung, weit hinter dem Aktuellen, Bewußten. Die Blindheit besteht in dem völligen Ausfall der Fähigkeit sittliche Werte zu kennen, zu sehen und zu fühlen. Dieser Ausfall bezieht sich auf die aktuelle bewußte Sphäre, in der das Werterfassen sich abspielt, und auf das in diesem gegründete überaktuelle »Kennen« von Werten. Ein solches Bewußtsein kommt als Voraussetzung der Wertgleichgültigkeit nicht in Betracht. Es handelt sich um eine weit hinter der aktuellen Sphäre liegende Gegebenheit, auf die die überaktuelle Grundhaltung bezogen ist und nicht eine aktuell bewußte Stellungnahme. Wie Menschen, die in ihrem bewußten Leben an die Herrschaft des blinden Zufalls in der Welt glauben doch im Geheimen, in der letzten Grundhaltung zur Welt, von einem Vertrauen getragen sein können, dem quasi ein Bewußtsein von einer höheren Ordnung entspricht, das sie aber nie bewußt erfassen und verstehen, so auch hier.

Viertens ist es die Person, die in dieser Haltung blind ist, aber die Person geht nie restlos in dieser Haltung auf; diese Haltung ist nie in demselben Sinn konstitutiv, wie es für die geistige Person



konstitutiv ist, Akte vollziehen zu können, verschiedene Schichten aufzuweisen usw. An letzter Stelle steht der Person stets die Welt der sittlichen Werte im Ganzen — nicht der Grundwert selbst — irgendwie gegenüber. In der begehrlichen oder hochmütigen Grundeinstellung zur Welt und indirekt auch zu diesem Ort ist die Person aber blind für alles in dieser Sphäre Liegende, auch für den Grundwert. Analog wie in einer momentanen, aktuellen, begehrlichen Einstellung die Fähigkeit des aktuellen Wertfühlens (nicht des Wertsehens!) verloren ist, so ist, wenn diese Einstellung die letzte Grundhaltung der Person wird, die Person in ihr wertblind. Nur daß, wie die Grundhaltung einen konstitutiven Charakter trägt, der dem Machtbereich des aktuellen Willens (nicht dem der Person überhaupt) entzogen ist, das Unvermögen, Werte zu verstehen, einen konstitutiven Charakter trägt. So sehen wir, daß der scheinbare Widerspruch sich löst, wenn wir den besonderen Charakter der Stellungnahme berücksichtigen, der die wertgleichgültige und wertfeindliche Grundhaltung auszeichnet. Ein Verständnis oder ein Kennen des Grundwertes ist nicht vorausgesetzt. Ein eigenartiges Dasein der Sphäre, in der sich die sittlichen Werte befinden, ein »von der Seite« Sehen, des allgemeinsten Grundwertes ist allerdings vorausgesetzt. Das aber stand für uns nicht in Frage.

Wir haben die Frage, was diese Grundhaltung ihrerseits voraussetzt, für die begehrliche, wertgleichgültige Grundhaltung gestellt und die Antwort durchgeführt; natürlich liegen die Verhältnisse bei der hochmütigen Grundeinstellung in dieser Hinsicht analog, da es sich ja hier um eine prinzipielle Schwierigkeit handelte, die sich in beiden Formen wiederholt.

Die positive Antwort auf das Fundierungsverhältnis von sittlichem Sein und Werterkennen in dieser primärsten tiefsten Stufe werden wir erst am Schluß geben können. Vorher ist eine eingehendere Betrachtung der Struktur der Person nötig, die die für unser Problem so entscheidenden Begriffe von »allgemein«, »tief«, »dauernd« klärt. Vor allem eine Analyse der verschiedenen »Tiefendimensionen« in der Person und Eigenart dessen, was wir bisher als Grundhaltung bezeichneten, werden uns dort beschäftigen (Teil III). Aber auch eine eingehendere Analyse der qualitativen Wurzeln der Wertblindheit ist unerläßlich. Wir sahen, welche besondere Rolle Hochmut und Begehrlichkeit bei der Wertblindheit, insbesondere bei ihrem Fundament der Grundhaltung spielten. In wiefern dürfen wir sie gerade allein herausgreifen aus allem Negativen? Kommt ihnen im



Reich des sittlich Schlechten solch eine Sonderstellung zu? Darauf wird Teil IV antworten. Erst dann werden wir die nötigen Grundlagen für die Beantwortung unserer eigentlichen Frage in der Hand haben, wenn auch die in den strukturellen und qualitativ ethischen Untersuchungen behandelten Probleme in ihrer Bedeutung weit über unser Problem hinausgehen.

---

## III. Teil.

## DIE VERSCHIEDENEN ARTEN VON TIEFE IN DER PERSON UND DIE STELLUNG DER GRUNDHALTUNG.

### 1. Die verschiedenen Arten von personaler Tiefe und ihre Beziehungen zu einander.

#### a) Spezifische und qualitative Tiefe.

Wir sind verschiedentlich auf Tiefenunterschiede in der Person gestoßen, so einmal bei dem Gegensatz von aktueller Sphäre und dem Überaktuellen[1]), sowie wenn wir von der tieferen Absage an die Begehrlichkeit oder den Hochmut sprachen, endlich bei dem Gegensatz von Grundhaltung und Einzelhaltungen bzw. den einzelnen Tugenden.[2]) Natürlich war dabei nicht immer in demselben Sinn von Tiefe die Rede. Es fehlt zwar ein anderer Ausdruck, um auf die eigentümlichen Gradunterschiede jeweils hinzuweisen, aber der Gesichtspunkt nach dem wir von Tiefe, ohne Vergewaltigung des Sprachgebrauchs sprechen konnten, war jeweils ein ganz anderer. Wir müssen daher zur Klärung der Sachlage die verschiedenen Arten von personaler Tiefe von einander trennen sowie ihre gegenseitige Beziehung untersuchen.

Wir können zunächst von Tiefe in einem rein *qualitativen* Sinn sprechen. Liebe ist ihrem Wesen nach tiefer als ein triebhaftes Begehren, Begeisterung für ein hohes Kunstwerk etwas Tieferes als Genuß an einer guten Speise, die Sorge für das Leben eines Freundes tiefer als die Angst vor einer gesellschaftlichen Blamage usw. Diese Tiefe besitzt eine Haltung oder ein Akt auf Grund seiner Qualität und der Qualität des Objektes, dem er gilt, *in sich* ganz unabhängig von der Stelle, die er realiter in einer Person einnimmt. Entsprechend dem Wertrang und dem Gewicht, das ein Gegenstand

1) Vgl. Teil II, 1. d.

2) Siehe Teil II, 3. b und c.

im Kosmos seinem Wesen nach besitzt, besitzen auch die auf die Gegenstände bezogenen Haltungen eine ihrem Wesen konstitutiv anhaftende Tiefe. Unter Tiefe kann hier erstens der qualitative Rang, ihre »Werthöhe« verstanden werden, wir haben aber hier in erster Linie nicht diese, sondern das mit dieser qualitativen Höhe wesenhaft verbundene Gewicht im Auge.

Es gibt eine objektive kosmische Tiefe, die ebensogut Akten wie außerpersonalen Entitäten zukommen kann. Wir sprechen von einem tiefen Kunstwerk oder einem tiefen Gedanken, wobei der Gedankeninhalt, der erkannte und aufgestellte Satz, nicht der Erkennensakt oder Behauptungsakt gemeint ist, von tiefen Problemen, wobei wir ohne an die Person zu denken ein rein in der Qualität des jeweiligen Inhalts fundiertes letztes Element meinen. Diese kosmische rein qualitative Tiefe können nun auch personale Elemente aufweisen, ebenfalls rein auf Grund ihrer Qualität, so z. B. das Stellungnehmen, Erfassen, Sein und Verhalten der Person. Diese Tiefe, vielleicht der eigentlichste und ursprünglichste Sinn des Begriffs Tiefe, ist mit der Werthöhe des jeweiligen Aktes oder Inhalts sowie mit einer bestimmten Ansatzstelle in der Person wesenhaft verknüpft, stellt aber ein dieser gegenüber völlig selbständiges Element dar, das sich auf nichts anderes zurückführen läßt. Diese Tiefe haftet ebenso wie die Werthöhe einem bestimmten Akt-Typus spezifisch an. Liebe ist spezifisch tiefer als sinnliches Begehren, die Gottesliebe spezifisch tiefer als die Gattenliebe.[1])

---

1) Dem scheint zu widersprechen, daß es doch Idole gibt und bei ge- Menschen, z. B. die Liebe von Mann und Frau, die spezifisch höchste Stelle einnimmt. Denken wir etwa an die Stelle, an die in Wagners »Tristan und Isolde« die Liebe von Mann und Frau gestellt ist. Sie nimmt dort die letzte Stelle ein, dieselbe, wie es scheint, an der für die religiöse die Gottesliebe steht. Sie wird damit zum Idol, indem sie als Letztes betrachtet wird, was sie ihrem Wesen nach nicht sein kann. Steht sie dann hier wirklich an derselben tiefen Stelle, an der normaler Weise die Gottesliebe steht? Und ist damit der wesensmäßige Zusammenhang von der qualitativen spezifischen Tiefe und der Tiefenansatzstelle durchbrochen, der besagt, daß z. B. die Gottesliebe eine ihr allein eigene Stelle besitzt, die unmöglich von einem anderen Liebestypus eingenommen werden kann; die daher in einer Person leer bleiben kann, aber nie von einem anderen Akttypus ausgefüllt werden kann? Nein, denn es ist nicht wirklich dieselbe Stelle, sondern nur scheinhaft dieselbe. Die Idole stehen an der scheinbaft gleichen Stelle wie die echten Werte. Sie treten mit der Prätention auf, an derselben Stelle zu stehen, aber ohne dieselbe tatsächlich zu erreichen. Es gibt zu jeder echten Tiefenstelle ihr unechtes Gegenstück, eine Stelle, die dem »Scheine« nach dieselbe ist. Es ist der Aufenthaltsort der Idole.

Von dieser qualitativen Tiefe, die einem Haltungstypus spezifisch anhaftet, muß die ebenfalls qualitative Tiefe getrennt werden, die wir ein und demselben Typus von Haltung einmal beilegen und einmal absprechen können, wenn wir einmal von einer tiefen und einmal von einer oberflächlichen Gattenliebe sprechen. Oder nehmen wir die Haltung, der die größte spezifische Tiefe zukommt, die Gottesliebe, so können wir eine tiefe Gottesliebe von einer weniger tiefen unterscheiden. Dabei ist an die Reinheit und Echtheit des Aktes gedacht; so z. B. ist die Gottesliebe eines Heiligen nicht nur intensiver als die eines noch halb weltlich gesinnten Menschen, sondern auch *tiefer* im Sinne der qualitativen Reinheit, analog wie wir von *tieferem* Verständnis Gottes bei ihm sprechen. Es ist hier nicht die spezifische und gewissermaßen für einen ganzen Typus konstitutive Tiefe, sondern die rein *qualitative*, die auf einem bestimmten Typus von Haltung relativ ist, d. h. innerhalb eines Akttypus nur anzuwenden ist, auf seine qualitative materiale Gefülltheit und Reinheit. Wie wir einer formalen leeren Gegebenheit des Grundwertes »gut« bei primitiven Völkern oder bei den partiell Wertblinden die materiale gefüllte des Christen gegenüberstellen können und die letztere als das tiefere Verständnis von »gut« bezeichnen können, so ist auch hier der Unterschied der tieferen Gottesliebe von der weniger tiefen zu verstehen, als der Tiefe, die mit der größeren Gefülltheit und Reinheit zusammenfällt. Auch hier ist der »tiefere« Akt nicht nur der qualitativ reinere, echtere, sondern zugleich der an einer tieferen Stelle ansetzende und besitzt damit auch ein größeres Gewicht. Wer die qualitativ tiefere Gattenliebe besitzt, bei dem setzt sie auch tiefer in der Person an und besitzt ein größeres Gewicht. Wir wollen der spezifischen Tiefe gegenüber im folgenden diese Tiefe einfach die qualitative nennen.

### b) Das »Tiefgehen« und die Rolle, die etwas in der Person spielt.

Manchmal jedoch, wenn wir von einer tiefen Liebe reden, meinen wir auch, daß sie der Person *tief geht*, daß sie in der Tiefe davon berührt wird. Gewisse Erlebnisse gehen nicht tief, erfassen den Kern der Person nicht. Andere hingegen gehen sehr tief. Manche Menschen sind dadurch charakterisiert, daß ihnen alles tief geht, andere dadurch, daß alles in der Pheripherie bleibt.

Dem einen geht der Schmerz über den Bruch einer Freundschaft »tief«, dem anderen hingegen nicht. Hier meinen wir offenbar nicht die in der Qualität und dem Wesen eines Inhalts fundierte



spezifische Tiefe, auch nicht die mit der Reinheit und Echtheit eines Aktes wesenhaft verknüpfte qualitative Tiefe, denn es handelt sich nicht um die Tiefe, die einem derartigen Schmerz als solchem eigen ist, die ihn z. B. tiefer sein läßt als den Schmerz über eine mißglückte Spekulation, noch handelt es sich um den tieferen Schmerz über das Erlöschen einer Freundschaft bei dem einen im Sinne des reineren und echteren Schmerzes, wie wenn wir von dem tieferen Schmerz bei dem einen reden, und meinen, daß derselbe qualitativ mehr der spezifischen Tiefe des hier angemessenen Schmerzes nahekommt, also der eigentlichere Schmerz darüber ist. Wir meinen unmittelbar nichts in der Qualität des Schmerzes gelegenes, sondern die Stelle, die er in einer Person einnimmt. Bei dem einen dringt der Schmerz wirklich bis in die »Nieren«, es greift ihm ans »Herz«, geht ihm durch »Mark und Bein«. Den anderen berührt der Verlust nur oberflächlich, er fühlt wohl Schmerz darüber, aber derselbe bleibt relativ peripher. Er berührt die Person nicht im Zentrum ihres emotionalen Lebens, geht ihr nicht ans Leben. Diese Tiefe eines Erlebnisses im Sinne der Stelle, bis zu der es in der Person vordringt – die Zentralität –, hängt nun mit der qualitativen und spezifischen Tiefe in bestimmter Weise zusammen.

Der spezifischen Tiefe eines Haltungstypus entspricht eine jeweilige Tiefe in diesem Sinn der »Berührungsstelle«. Nicht als ob beide wesensmäßig zusammengehörten, so daß jede Haltung *realiter* immer die ihrer spezifischen Tiefe gebührende Stelle in der Person einnähme, aber sie *gebührt* ihr, sie *sollte* sie einnehmen. Es kommt vielmehr auch vor, daß jemand von etwas tiefer ergriffen und berührt wird als dies der spezifischen Tiefe des Inhaltes nach der Fall sein sollte. Die Trauer über einen Verlust kann jemandem tiefer gehen, als es diesem Erlebnis an sich gebührt. Jemand kann sich etwas *zu sehr* zu Herzen nehmen, ebenso wie sich jemand etwas *zu wenig* zu Herzen nehmen kann. In beiden Fällen wird die in der spezifischen Tiefe wurzelnde Forderung nicht erfüllt. Es gibt eine *geforderte Grenze* für das »Tiefgehen«, die in dem Wesen der spezifischen Tiefe einer Haltung bzw. ihres Objektes verankert ist. Es handelt sich hier also um einen wesensmäßigen Sollenszusammenhang, nicht um einen Seinszusammenhang.

Zwischen der qualitativen Tiefe einer Haltung und dem »Tiefgehen« besteht nun folgender Wesenszusammenhang: Je *tiefer* eine Haltung *qualitativ* ist, um so *tiefer* geht sie der Person. Qualitativ tiefe Haltungen können die Person nicht nur peripher berühren. Die qualitativ tiefste Gattenliebe *muß*, wenn sie in einer



Person verwirklicht ist, dieselbe auch zu tiefst berühren, und zwar bis an die Tiefenstelle, die der Gattenliebe spezifisch entspricht. Eine Steigerung des Tiefgehens über die spezifisch geforderte Grenze hinaus zieht natürlich keine Steigerung der qualitativen Tiefe, die ja nicht mehr möglich ist, nach sich. Dem Tiefergehen haftet in solchen Fällen vielmehr ein Moment der Disproportion an, ja es wird merkwürdigerweise durch diese Übersteigerung des »Tiefgehens« eine Abnahme der qualitativen Tiefe bedingt.

Neben diesem Moment des Tiefgehens steht die Rolle, die etwas im Leben der Person spielt, die man auch als Tiefe zu bezeichnen versucht sein könnte. Sie steht zu der letztgenannten Art von Tiefe in mannigfacher Beziehung, ohne daß sie deshalb mit ihr verwechselt werden dürfte.

In dem Leben eines Menschen spielt die Kunst die größte Rolle, bei einem anderen die Liebe zur Nation, bei einem dritten die Liebe zum Ehegatten, bei einem vierten die Wissenschaft usw. Der jeweilige Inhalt nimmt den größten Platz ein im Leben des betreffenden, um ihn »dreht« sich gleichsam alles, er ist das ausschlaggebende Moment im Leben der Person. Es ist nicht schwer zu sehen, daß hierin wieder ein ganz neues Moment vorliegt, daß von den drei bisher betrachteten Tiefe-Arten ganz zu trennen ist. Es ist wie das Tiefgehen formaler und nicht material qualitativer Natur, wie die beiden ersten Tiefe-Arten. Es bedeutet eine Stelle, die ein Gut oder ein Akt im Leben der Person einnimmt, und nicht etwas dem Akt oder dem Gut als solchem zukommendes. Aber während das Tiefgehen wesenhaft mit der qualitativen Tiefe verknüpft ist, ist die Rolle relativ unabhängig von der Tiefe des Aktes oder Gutes und während das Tiefgehen auf die Dimension zum Zentrum der Person hin relativ ist, ist die Rolle auf den Umfang bezogen, den ein Erlebnis in der Person besitzt. Allerdings müssen wir hier gleich wieder verschiedene Arten der Rolle eines Guts oder Aktes unterscheiden: Die konstitutive und die Erlebnisrolle, wobei für uns in erster Linie die konstitutive Rolle in Frage kommt.

Man könnte erstens dabei an die in einem weit höherem Maße konstitutive Funktion denken, die bestimmte Sachen für die Person haben, und die wir als Lebensgewicht bezeichnen könnten. Wir sagen in diesem Sinn: Jemand lebt ganz in der Kunst, die Kunst ist sein Lebenselement, bei einem anderen ist es das »Leben«. Oder wir können von einer Frau sagen: Sie ist in erster Linie Gattin, eine andere in erster Linie Mutter. Hier handelt es sich um die konstitutive »Anlage« und Grundhaltung der Person, die



in einem Verhältnis zu einem ganzen Gebiet besteht und nichts mit der Herrschaft einer konkreten Sache zu tun hat. Dieses Lebensgewicht ist auch viel konstanter, und es kann nicht bald eines, bald ein anderes diese Funktion einnehmen. Eine Frau, die konstitutiv primär Gattin ist, kann nicht plötzlich primär Mutter sein. Es gibt wohl auch hier radikale Umwandlungen, aber nur unter bestimmten Bedingungen und nur im Falle der allertiefsten Umkehr, wie bei der Bekehrung, nicht als normale Veränderung.[1]) Bei unserem Begriff der größeren und kleineren Rolle handelt es sich aber vielmehr um die Stelle, die die Person einem konkreten Etwas einräumt, oder die es selbst der Person abringt, so daß es im Höchstfall den Schwerpunkt im Leben der Person ausmacht.

Eben so wenig darf diese Rolle im Leben der Person mit der bloßen Erlebnisrolle verwechselt werden. Gewisse Inhalte spielen eine große Rolle im Leben der Person, sie präokkupieren und absorbieren einen. Gerade den ihrer Qualität spezifisch oberflächlichsten Inhalten ist es eigen, sich im Erleben der Person gleichsam »vorlaut« zu verhalten und präpotenz alles andere Erleben zu übertönen und zu verdrängen. Alles Körperliche und Sinnliche besitzt diese Tendenz, alles Sensationelle, Interessante, Aufregende — je vergänglicher und aktueller, je größer die Tendenz zu dieser Absorption des Erlebens. Die Gefühle von geringer Tiefe, die wir als Strohfeuer bezeichnen, sind dafür typisch. Man sieht ohne weiteres, daß es sich hier nicht um diese Erlebnisrolle handelt, sondern um die Rolle im Leben selbst. Die Gegenüberstellung von Leben und Erleben läßt den Unterschied klar hervortreten.

Natürlich bestehen zwischen beiden Arten von Rollen bestimmte Beziehungen. Normalerweise füllt das im Leben Dominierende auch das Erleben. Es trägt vor allem eine Tendenz dazu. Aber das Erleben ist auch von außen ständig beeinflußt, und so steht dieser Tendenz die andere der von außen kommenden Inhalte gegenüber, das Erleben zu erfüllen, bzw. die Tendenz der Person, in ihrem Erleben sich an das peripher Aktuelle, im eigentlichen Sinn des Wortes Äußerliche, zu verlieren. Aber die Rolle, die etwas im Leben spielt, wird durch vorübergehende Präokkupation des Erlebens nicht alteriert. Sie besteht deshalb fort, wenn auch ihre Tendenz,

1) Auch hier bestehen zwischen der spezifischen Tiefe eines Aktes und seiner qualitativen Eigenart einerseits und der Rolle, die er im Sinne des Lebensgewichtes einnimmt, andererseits wesensmäßige Sollensbeziehungen. Gewisse Sachen sollen ein größeres Lebensgewicht haben als andere, und dem spezifisch Tiefsten gebührt es, das höchste Lebensgewicht zu besitzen.

das Erleben ganz auszufüllen, zeitweilig nicht zur Erfüllung gelangen kann, woraus eine eigene Disharmonie resultiert.

Auch hier bei der konstitutiven Rolle bestehen wie zwischen »Tiefgehen« und spezifischer Tiefe eines Haltungstypus wesensmäßige Sollenszusammenhänge mit dieser. Das spezifisch Tiefere soll auch die größere Rolle spielen, das spezifische Tiefste bzw. das spezifisch absolut Tiefe die absolute Vorherrschaft in der Person, im Sinne der Rolle, besitzen. Dies gilt jedoch mit einer gewissen Einschränkung im Gegensatz zu der Beziehung beim »Tiefgehen«. Nicht alles spezifisch Tiefe besitzt in derselben Weise einen Anspruch auf eine Rolle im Leben der Person. Erstens gilt dies alles nur bei den positiven Haltungen, die spezifisch tiefen bösen Haltungen sollen natürlich keinerlei Rolle spielen. Zweitens gibt es außer dem Unterschied der spezifischen Werttiefe noch qualitative Wertunterschiede, wie den von sittlichen und ästhetischen Werten, die auf den Anspruch auf eine bestimmte Rolle modifizierend einwirken. Daher kann man die geforderte Größe der Rolle nicht allein von der spezifischen Tiefe abhängig machen. Aber ceteris paribus kann man sagen, je spezifisch tiefer etwas ist, eine umso größere Rolle soll es spielen. Die Gottesliebe z. B. soll eine größere Rolle im Leben spielen als die Gattenliebe oder die Liebe zur Kunst.

Auch zwischen der qualitativen Tiefe und der Rolle besteht ein bestimmter Zusammenhang. Je tiefer eine Haltung qualitativ ist, vorausgesetzt, daß es sich um Haltungen mit seinsmäßiger Tendenz zum »Rolle spielen« handelt, je größer ist die Rolle, die sie spielt. Dies ist aber ein notwendiger Seinszusammenhang, kein Sollenszusammenhang. Eine qualitativ tiefe Liebe kann nicht bei jemand verwirklicht sein, ohne dabei eine große Rolle zu spielen. Aber die Beziehung ist nicht umkehrbar, nicht alles, was eine große Rolle spielt, muß qualitativ tief sein. Auch qualitativ Oberflächliches kann eine große Rolle spielen, man denke nur an oberflächliche Menschen. Vor allem zieht, wie wir sahen, eine Steigerung der Rolle nicht notwendig eine solche der Qualität nach sich, z. B. wenn etwas eine Rolle spielt, die weit über das hinausgeht, was ihm seiner spezifischen Tiefe nach zukommt.

Zwischen dem Tiefgehen und der Rolle bestehen, wie wir nach dem Gesagten schon sehen, auch enge Beziehungen. Dies geht ja schon aus den gemeinsamen analogen Beziehungen zur spezifischen Tiefe und qualitativen Tiefe hervor. Dem größeren Tiefgehen entspricht, sofern es sich um Haltungen handelt, die einen sollensmäßigen Anspruch oder eine seinsmäßige Tendenz auf Rollespielen haben, eine größere Rolle. Die Liebe, die einem tief geht, spielt immer



eine größere Rolle, als die, die nicht tief geht. Aber hier ist dies auch umkehrbar. Was eine große Rolle spielt, geht auch stets tief. Das Rollespielen ist eben im Tiefgehen stets fundiert, und darum mit ihm notwendig verbunden, bei allem wenigstens, was seinem Sinn nach Rolle spielen kann.

Eine Einschränkung erfährt dies dadurch, daß, wie wir später sehen werden, die Person gewisse Erlebnishaltungen aktuell haben kann, ohne daß dieselben real in ihr Wurzeln haben. Diese Haltungen oder Erlebnisse irgend welcher Art können ihr tief gehen, aber nur soweit es sich um diese momentane Verfassung handelt, die keinen dauernden Boden in der Person besitzt. Es ist dies eine Eigentümlichkeit der Person in ihrem aktuellen Leben, auf die wir später genauer eingehen werden. In diesem abgewandelten Sinn kann etwas tief gehen, ohne deshalb Rolle spielen zu müssen, die notwendig Dauer in sich schließt. Die Rolle ist je nach dem Typus der Akte, die in Frage kommen, ganz verschieden, während bei dem Tiefgehen dieser Unterschied sich nicht so geltend macht.

Gewisse Haltungen sind nach der Natur des Objektes, auf das sie sich beziehen, nicht imstande, in der Person in demselben Sinne Rolle zu spielen wie andere. Dahin gehört alles, dessen Objekt ohne Dauer ist, wie ein einmaliges Ereignis. So z. B. wenn jemand einmal eine große Enttäuschung erlebt hat, die sich auf ein einmaliges Ereignis stützt, oder wenn jemand einmal eine große Demütigung erlitten hat, so können diese Ereignisse zwar einen unauslöschlichen Eindruck gemacht haben, ja von entscheidender Bedeutung für das Leben des Betreffenden gewesen sein. Aber die ihnen geltende Haltung, das Sichschämen oder das Enttäuschtsein ist selbst seinem Wesen nach nicht in derselben Weise dauernd und stets lebendig, wie die Liebe zu einem Menschen etwa dauert und alles immer wieder neu belebt und bestimmt. Diese auf einmalige Ereignisse aufgebauten Erlebnisse können zwar von entscheidender Bedeutung und Einwirkung im Leben der Person sein. Diese Bedeutung besitzt aber dann einen ganz anderen Charakter, den eines auslösenden Anlasses, als die ihrem Wesen nach dauernden Haltungen, nämlich den eines auslösenden Anlasses. Wir können diese einschneidende Bedeutung, die auch ein künstlerischer Eindruck oder ein großer Schrecken haben kann, auch als Rolle bezeichnen. Aber während wir in beiden Fällen ohne wesentliche Modifikation von Tiefgehen sprechen können, ist die von diesem Tiefgehen bedingte Rolle, je nach der Art des Typus, von Haltung oder Akten, um die es sich handelt, eine wesentlich andere. Innerhalb der dauernden Hal-

tungen steht die, die die Hauptrolle spielt, selbst gleichsam im Mittelpunkt des Lebens und wirkt auf alles und färbt alles, während in anderen Fällen das Rollespielende nur an einer zeitlich lokalisierten Stelle des Lebens steht und nicht selbst mit der Person dauernd fortlebt, sondern nur in seinen Wirkungen. Es wird Anlaß für das im ersteren Sinne Rollespielende.

So gilt der Wesenszusammenhang von Tiefgehen und Rollespielen in dieser strengen Weise nur zwischen der Rolle im ersteren Sinn und dem Tiefgehen, bzw. er ist auf die Haltungen beschränkt, die ihrem Sinn und Wesen nach überhaupt in diesm Sinne Rolle spielen können.

Etwas kann also eine kleinere oder größere Rolle in dem Leben eines Menschen spielen, und etwas spielt stets die größte Rolle, bildet den Punkt, um den sich alles dreht. Es muß zwar nicht immer diese zentralste Stelle ausgefüllt sein, sie kann zeitweilig leer stehen, man denke an die unausgefüllten Existenzen. Aber einmal wird sich ein Inhalt finden, der an diese Stelle rechtmäßig oder unrechtmäßig tritt, denn die Person hat eine Tendenz, diese Stelle auszufüllen. Wie wir schon sahen, darf aber nur der spezifisch tiefste Inhalt diese Stelle einnehmen nach dem wesensmäßigen Sollenszusammenhang von spezifischer Tiefe und Rolle, den wir eben kennen lernten. Tritt ein anderer an diese Stelle, so nimmt er diese Stelle usurpatorisch ein. Denken wir an den in der französischen Belletristik oft geschilderten Typus einer Leidenschaftsliebe, die einen Menschen völlig beherrscht. Sie wird zum Mittelpunkt seines Daseins.[1]) Der hier im Mittelpunkt stehende Inhalt beherrscht dann die Person, er hält sie gefangen, macht sie zum Sklaven. Steht hingegen das spezifisch Tiefste im Mittelpunkt der Person, ist etwa ein Heiliger nur mit Gott beschäftigt, nur von Gott erfüllt, »beherrscht«, wie wir hier uneigentlich sagen, die Liebe zu Gott sein ganzes Leben, so ist die Person im Gegenteil befreit, es fehlt völlig das Gewalttätige, das uns im unrechtmäßigen Falle von Sklaverei reden läßt. Die Zentralrolle weist demnach einen völlig anderen Charakter auf, je nachdem sie von Rechts wegen oder usurpatorisch eingenommen wird.[2]) In der Tendenz nach Ausfüllung dieser zen-

---

1) Vgl. etwa den »Chevalier« in Prevosts »Manon Lescaut«.

2) Dieser versklavende Charakter ist nicht etwa auf das Konto der Leidenschaft in unserem Beispiel zu setzen. Die Leidenschaft trägt diesen gewalttätigen Charakter noch außerdem, aber nicht auf diesen kommt es hier an, wenn er auch in unserem Beispiel die Versklavung doppelt stark in die Erscheinung treten läßt. Auch gewisse geistige Güter können in der Person,



tralen Stelle, nach dem Besitz eines Inhaltes, der die absolute Rolle spielt, analog der formalen Tendenz nach einem höchsten Gut auf der Gegenstandsseite, liegt es auch begründet, daß der Mensch, der nicht von Gott erfüllt ist, alsbald von einem Götzen beherrscht wird.

c) Die der Grundhaltung eigene Tiefe.

Von der Tiefe als Größe der Rolle sowie als »Tiefgehen« müssen wir ferner die Tiefe ganz trennen, die wir im Auge haben, wenn wir die Grundhaltung als die »tiefste« bezeichnen und die konkreten Einzelhaltungen oder gar die einzelnen Handlungen als das Peripherste. Die Grundhaltung liegt allem Übrigen, was die Person vollzieht, zugrunde. Sie hat eine ganz eigene konstitutive Bedeutung, die nur ihr zukommen kann – nicht etwa jedem Erlebnis, das eine konstitutive Rolle in der Person spielt. Dieselbe gilt es hier zu verstehen. Zunächst drängt sich uns aber eine mehr logische Beziehung der Grundhaltung zu allen Einzelhaltungen auf, die mit der konstitutiven eng verknüpft ist.

Die sittliche Grundhaltung ist die allgemeinste sittliche relevante Haltung. Wie auf der gegenständlichen Seite »gut« als der Grundwert bezeichnet werden kann gegenüber den konkreten sittlichen Werten: gerecht, gütig, wahrhaftig, keusch, demütig, und das Erfassen des Grundwertes als »allgemeinstes Grundwerterfassen« gegenüber dem Erfassen der einzelnen Werte angesehen werden muß, so ist auch die Haltung, in der die Person zum Grundwert

an die erste Stelle gelangt, die Person sklavisch gefangen halten, wenn es auch hier mehr den Charakter hat, daß die Person sich an sie verloren hat. So kann die Person, etwa Don Quixote, von den Ritterromanen beherrscht werden oder jemand von einer bestimmten Idee und der Hingabe an dieselbe, etwa an die Demokratie oder an gewisse theosophische Ideen. Alles dreht sich hier um diesen Punkt, an ihm hängt gleichsam die Person sklavisch fest, obgleich man hier nicht von Leidenschaft sprechen kann im obigen Sinne. Besonders kraß wird der Gegensatz rechtmäßiger und unrechtmäßiger Mittelpunktsrollen, wenn man an das Bild denkt, das Heilige bei unfrommen oder areligiösen Zeitgenossen manchmal erwecken, und dieses dann damit vergleicht, wie es tatsächlich ist. Sie scheinen den anderen wie von einer fixen Idee besessen, wie anormal, und sie bedauern sie, daß sie sich so gefangen nehmen lassen. Sie sehen die Heiligen eben, als ob sie von einem Inhalt unter anderen beherrscht würden, und erkennen nicht, daß es sich hier um das spezifisch Tiefste – ja inkomparabel, weil absolut Tiefste – handelt, das diese zentraldominierende Rolle nicht nur spielen darf, sondern sogar soll. Sobald dies außer acht gelassen wird, muß es auch so wirken, als ob es sich um eine usurpatorische Herrschaft handle, und dieses Bild muß eben die versklavenden Züge dieser Herrschaft tragen.



Stellung nimmt, die gleichsam ihr Verhältnis zu Gott bzw. zur Welt des Sittlichen überhaupt darstellt, die allgemeinste Haltung. Wir sehen, wie wir schon bei der Gegenüberstellung einer ganzen Begehrlichkeitsrichtung und einer bloß konkreten Begier an früherer Stelle sahen,[1]) wie man von allgemeineren und spezielleren Haltungen und Regungen sprechen kann. Die Gefräßigkeit bzw. die Leckerheit ist »allgemeiner«, als die spezielle Begier nach einem bestimmten Speisetypus, etwa die Begier nach Süßigkeiten, die Begier nach Süßigkeiten wieder allgemeiner, als die konkrete spezielle Begier nach einem bestimmten Kuchen, diesem Individuum, das vor mir steht. Allgemeiner als die Leckerheit ist die Richtung auf das Sinnliche, im Sinne der Gaumenlust, überhaupt allgemeiner als dieses aber die begehrliche Richtung der Person, die Grundrichtung auf das Angenehme überhaupt. So gelangen wir zu einer möglichen Grundhaltung der Person, indem wir von einer konkreten Begier ausgehend, zu dem jeweilig allgemeineren Fundament derselben fortschreiten. So ist die sittliche Grundhaltung die letzte Stellung einer Person zu Gott und der Welt bzw. zu der Welt des Sittlichen als solcher, im Gegensatz zu den jeweils spezielleren Haltungen zu einzelnen Werttypen, bis zu dem Verhalten zu einem individuellen Wertträger, etwa der liebevollen Haltung an einem bestimmten Menschen.

Es handelt sich hier zunächst um ein logisches Verhältnis zwischen Grundhaltung und Einzelhaltung. Aber es ist nicht einfach formal logisch zu verstehen, als ob man beliebig weiter dabei gehen könnte bis zum Gegenstand überhaupt. Diese »allgemeineren« Haltungen bis zur allgemeinsten der Grundhaltung sind reale, in der Person aufweisbare, selbständige Elemente, die zugleich in einem konstitutiven ontischen Verhältnis zu einander stehen. Wenn wir sagen würden, allgemeiner als die sittliche Grundhaltung sei die Grundhaltung überhaupt und allgemeiner als diese die Haltung, so hätten wir einen rein formalen Fortschritt zum logisch Allgemeineren, der ontologisch und insbesondere für die ethisch relevante Seite der Person ohne Bedeutung ist. Es handelt sich hierbei eben nicht um eine unter einem willkürlichen Gesichtspunkt vorgenommene Gegenüberstellung des jeweiligen übergeordneten Begriffes, sondern um reale selbständige Elemente in der Person, die außer ihrem ontischen Zusammenhang, den wir gleich kennen lernen werden, diese logische Beziehung aufweisen, die in der real ontischen Beziehung eine materiale, begrenzende Grundlage hat.

1) Vgl. Teil II, 3.



Zwischen der Richtung auf die Gaumenlust und dem Hang zu einer bestimmten Speise, besteht ein bestimmter Fundierungszusammenhang. — Je nach der Art der begehrlichen Richtung auf die Gaumenlust ist auch der konkrete Hang zu einer Speise — etwa zu Orangen — modifiziert. Kehrt sich die Person von dieser begehrlichen Richtung in toto ab, so ist damit auch dieser Hang erloschen, und zwar je nach der Art dieser Absage ist auch die Art des Erlöschens.[1]) Die allgemeinere Haltung ist die konstitutive Grundlage der konkreteren Haltung. Nicht als ob sie die konkrete Haltung direkt determiniere, so daß mit der einen notwendig die andere gegeben wäre, sie bildet vielmehr die konstitutive Voraussetzung für das Dasein der konkreteren und modifiziert sie in qualitativer Hinsicht. Von der Art der allgemeineren Haltung hängt erstens ab, welche konkreten Haltungen möglich sind, und zweitens, welche Färbung und Art sie haben, wenn sie auftreten. Nicht aber bedingt sie notwendig ihr Auftreten. So ist die sittliche Grundhaltung von konstitutiver Bedeutung für das gesamte sittliche Sein und Leben der Person, wie wir früher sahen. Von ihrer qualitativen Eigenart hängt es ab, welche sittlichen Akte die Person vollziehen kann, und in welcher Modifikation sie sie vollzieht. Aber mit der Grundhaltung sind noch nicht ohne weiteres alle die Einzelhaltungen notwendig gegeben. Wir werden die Eigenart dieser konstitutiven Bedeutung der Grundhaltung und ihre Grenzen noch näher behandeln, wenn wir auf die Stellung der Grundhaltung und der Person als solche zu sprechen kommen. Zunächst müssen wir die »Tiefe«, die ihr eigen ist, noch von einer anderen Art von Tiefe trennen.

Daß Tiefe etwas anderes bedeutet, wenn wir die Grundhaltung als die tiefste Haltung bezeichnen, die jeweils grundlegende allgemeinere Haltung tiefer als die konkretere fundierte, als bei den vorher charakterisierten Typen von »Tiefe», ist leicht einzusehen. Die Grundhaltung kann qualitativ ebenso oberflächlich sein wie ein ganz konkreter spezieller Akt. Sie ist qualitativ nicht tiefer wie irgendein von ihr konstitutiv bedingter, eben, wenn wir es mit oberflächlichen Menschen zu tun haben. Sie ist auch nicht spezifisch tiefer. Eine konkrete demütige Unterordnung unter Gott oder ein liebender Gehorsamsakt oder eine Danksagung sind ebenso spezifisch tief wie die Grundrichtung zu Gott. Die spezifische Tiefe ist ab-

1) Wie wir gleich in Kap. 2,2 Teil III sehen werden, ist diese konstitutive Wirkung auf die wirkliche tatsächliche Abkehr beschränkt. Die bloßen »Intentionen« haben eine solche unmittelbar konstitutive Funktion nicht.



hängig von der prinzipiellen Höhe und dem ethischen »Gewicht« des Gegenstandes, dem die Haltung gilt. Die Tiefe, auf die es hier ankommt, hingegen ist von der Allgemeinheit des Gegenstandes und seinem konstitutiven Gewicht, dem die Haltung gilt, abhängig und in der »Allgemeinheit« der Haltung und ihrer konstitutiven Bedeutung gegründet.

Aber auch von der Tiefe eines Erlebnisses im Sinne der Rolle, die dasselbe in einer Person spielt, ist diese verschieden. Sahen wir doch, wie gerade ganz konkrete Stellungnahmen — die Liebe zu einem bestimmten Menschen — die dominierende, das Leben bestimmende Rolle spielen kann, die doch im Sinne des Unterschiedes von Grundhaltung und Einzelhaltung zu den peripheren gehört. Dasselbe gilt von dem Unterschied zum »Tiefgehen«.

Schwerer ist der Unterschied der Grundhaltung eigenen Tiefe von der Tiefe im Sinne der Überaktualität zu sehen.

Wir stellten an früherer Stelle[1]) den Erlebnissen, die nur von Gnaden ihren »aktuellen Erlebtseins« ihr Dasein fristen, dasjenige gegenüber, was in der Person, auch unabhängig von diesem Erlebtwerden, ein Dasein hat. So existiert ein in mir aufsteigender Zorn nur, insofern er jetzt erlebt wird, die Liebe, die ich zu jemandem empfinde, hingegen existiert auch unabhängig von dem »aktuellen Erlebtwerden«, sie fristet ihr Dasein nicht von Gnaden des aktuellen Erlebtseins. Sie ist in ihrem Sein *erlebnistranszendent*, während der Zorn *erlebnisimmanent* ist, wie wir hier sagen können. Deshalb ist sie doch ebenso wenig eine Grundhaltung, ja auch nicht eigentlich allgemeiner als der Zorn. Wenn wir also etwa von Tiefe in dem Sinne sprachen, daß wir das in seinem Sein nicht von der Aktualität Abhängige als tiefer bezeichneten als das auf das aktuelle Erlebtwerden Relative, so ist hier von Tiefe wiederum in einem ganz anderen Sinn die Rede als bei der *Grundhaltung*. Zwar muß die Grundhaltung immer zu dem überaktuellen Erlebnistranszendenten gehören, aber deshalb ist ihre Eigenart durch diesen Gegensatz noch in keiner Weise berührt, und die Tiefe, die sie mit allem Erlebnistranszendenten gemeinsam hat, ist nicht die Tiefe, die sie allen Einzelhaltungen gegenüber charakterisiert. Er bezieht sich vielmehr auf völlig andere Punkte bei der Grundhaltung, auf ihre konstitutiv fundierende Funktion und ihre »Allgemeinheit«. Noch klarer wird dies, wenn wir auf diese neue »Tiefendimension« näher eingegangen sind, die in der Struktur der Person eine entscheidende Rolle spielt.

---

1) Siehe Teil II, 1. d.



d) Die Tiefe als Erlebnistranszendenz und »Dauer«.

Wir hatten bei dem Gegensatz des nur aktuell existierenden und des Überaktuellen noch verschiedene Momente nicht geschieden.

Da ist erstens der Gegensatz dessen, was momentan aktuell im bewußten Mittelpunkt meines Erlebens steht, und dessen, was gleichsam im »Hintergrund« oder »auf der Seite« in meinem Erleben steht. Wie ich, wenn ich auf einen Tisch sehe, primär auf diesen Tisch gerichtet bin – er im Mittelpunkt meines Wahrnehmens steht, während ich vieles andere mit wahrnehme –, so auch hier. Jetzt bin ich zornig, im nächsten Moment bin ich durch einen Schrecken abgelenkt, ich bin jetzt erschrocken und so fort. Es gibt stets ein Etwas, an das das »Jetzt« gebunden ist. Nur ein Inhalt kann hier stehen, und es liegt in der gebrechlichen Natur des Menschen, daß er nicht lange bei dem Einen verharren kann. Unaufhaltsam drängt der Strom des Lebens neue Inhalte an diese Stelle, und die Person muß stets zu einem neuen »Jetzt« forteilen. Deshalb ist der Zorn noch nicht vorüber, er kann noch im Hintergrunde lauern und alles das färben, was während seiner Dauer in diesen Mittelpunkt meines Erlebens tritt.

Von diesem Gegensatz, in dem sich das den Mittelpunkt des aktuellen Erlebens Füllende und das sonst im Erleben Vorhandene gegenüber stehen — wir wollen den Ausdruck aktuell und inaktuell dafür wählen —, muß der von Erlebnisimmanenz und Erlebnistranszendenz[1]) getrennt werden. Er bezieht sich auf die Seinsart gewisser Inhalte, auf die ihnen wesenhaft zukommende Existenzform. Viele Stellungnahmen, wie Zorn, Empörung, Ärger sind ihrem Wesen nach erlebnisimmanent, d. h. sie sind, sofern sie erlebt werden, und existieren nur, solange sie erlebt werden. Deshalb sind sie nicht auf das Aktuellsein in ihrer Existenz beschränkt. Ein Ärger, der erst aktuell lebendig war, kann nachher noch in mir zurückbleiben, obgleich ich aktuell bereits in etwas anderem lebe. Er kann noch nachklingend das Übrige färben, bis er wirklich verschwindet. Er wird ja bis dahin immer noch »erlebt«, wenngleich er nicht mehr im aktuellen Mittelpunkt steht.

Wenn ich mich hingegen über eine Äußerung eines Freundes ärgere und nach einigen Tagen, wenn mir die Äußerung, die ich inzwischen

1) Hier ist natürlich mit »Erlebnistranszendenz« etwas völlig anderes gemeint als A. Pfänder in seinen Ausführungen »Zur Psychologie der Gesinnungen« im Auge hat, wenn er von Transzendenz der Gesinnungen spricht. A. Pfänder: »Zur Psychologie der Gesinnungen«, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Band III, Halle 1916.

ganz vergessen hatte, wieder einfällt, wiederum in Ärger gerate, so muß ich von zwei realen »Ärgern« sprechen, dem Ärger vor zwei Tagen und dem Ärger jetzt, nicht von ein und demselben realen Ärger. Die Stellungnahme bildet eine reale Einheit, solange sie in kontinuierlichem Zusammenhang erlebt wird, darüber hinaus existiert sie nicht. Tritt die qualitativ gleichartige und in ihrem Objekt identische Stellungnahme als neues Erlebnis auf, so ist sie eine neue Realität, die als reales Etwas von dem früheren völlig verschieden ist. Lieben wir hingegen einen Menschen, so können wir von einer realen Liebe zu dem Betreffenden sprechen, die ebenso existiert, auch wenn wir sie nicht mehr erleben, und die bei jedem Erleben als die eine identische auftritt und auch als reale Stellungnahme nicht in verschiedene Einzelerlebnisse zerteilt werden kann.

Die Sachlage wird bei diesen erlebnisimmanenten Stellungnahmen dadurch etwas verdunkelt, daß sie einen Sinn haben und sich mit ihnen etwas Objektives konstituiert, was natürlich beides nicht erlebnisimmanent existiert. Während die Erlebnisimmanenz eines körperlichen Schmerzes oder einer sinnlosen Alteration ohne weiteres einleuchtet, enthält jeder Ärger oder andere analoge Stellungnahmen einen Sinn, der das reale Erlebnis überdauert. Er sagt gleichsam etwas Feindliches und konstituiert eine feindliche Beziehung, die nicht verschwindet, wenn auch das Erlebnis bzw. der reale Ärger vorüber sind. Dieser objektive Niederschlag, der in dem Sinn der Stellungnahme fundiert ist und natürlich nichts mit der realen »Wirkung« in dem, dem der Ärger gilt, zu tun hat, hört erst auf bzw. verschwindet erst, wenn das feindliche »Contra«, das in dem Ärger lag, in irgendeiner Form zurückgenommen wird.[1]) Man sieht dies ja daran, daß man mit dem bloßen Vorbeisein des Zornes, der einem galt, nicht zufrieden ist. Es ist erst wieder alles gut, wenn der andere das in ihm enthaltene »Feindliche« irgendwie zurückgenommen hat, indem er um Verzeihung bittet oder sein Bedauern darüber ausdrückt bzw. es bereut usw.

Mit diesem Sinn bzw. dem, was sich objektiv mit dem Akt konstituiert, haben wir es hier aber nicht zu tun. Während es als eine außer-personale Realität natürlich erlebnistranszendent ist, ist das Geschehnis in der Person, die reale Stellungnahme, Ärger usw. erlebnisimmanent in seinem Sein. Die Liebe zu einem Menschen

1) Auf die sehr wichtige Frage, wann und wie das, was sich durch eine solche Stellungnahme konstituiert hat bzw. was mit ihr gesagt wurde, und nun eben dasteht, wieder aufgehoben werden kann, sei hier ausdrücklich hingewiesen.



hingegen ist als personales Geschehnis nicht nur in ihrem Sinn, in dem, was sie also gleichsam sagt, erlebnistranszendent.

Mit dem Unterschied von Erlebnisimmanenz und Erlebnistranszendenz hängt drittens auch der von Dauer und vorübergehend eng zusammen. Ein Ärger etwa kann länger oder kürzer dauern, immer hat er seinem Wesen nach ein befristetes Dasein von durchaus kommensurabler Dauer. Das hängt eben mit der Art seines Daseins zusammen, das an das »Erleben« gebunden ist bzw. den Erlebnisstrom und damit an den Wechsel, der notwendig bei der gebrechlichen Natur des Menschen in diesem herrscht. Eine Liebe hingegen kann in einer ganz anderen Weise dauern. Sie ist nicht befristet, sondern kann mit der Person ihr ganzes Leben hindurch fortleben. Das Erleben der eigenen Liebe, vor allem das aktuelle, aber auch das inaktuelle ist natürlich auch zeitlich gefristet. Aber da die Liebe nicht an dasselbe gebunden ist in ihrem Sein, sondern eine Kontinuität besitzt, die sie als das eine Identische in dem unterbrochenen Erleben ihrer selbst bestehen läßt, so kann sie dauern, auch wenn das Erleben ihrer kurz befristet ist. Diese Möglichkeit, unbefristet dauern zu können, dieser Anspruch auf Dauer einerseits, diese Kurzlebigkeit andererseits hängen mit der Erlebnisimmanenz und -transzendenz wesensmäßig zusammen. Alles Erleben ist an Wechsel gebunden, alles, dessen Sein im Erlebtwerden aufgeht, ist daher notwendig von nur kommensurabler Dauer.

Dieser Sinn von Tiefe, der in der Erlebnistranszendenz und Langlebigkeit besteht, steht zunächst mit der qualitativen Tiefe und der spezifischen Tiefe in keinem Zusammenhang. Das Erlebnisimmanente kann von größter Tiefe sein. Ein heiliger Zorn kann die Person erfüllen, eine edle, tiefe Begeisterung in ihr erwachen, die qualitativ und spezifisch von großer Tiefe sind, obgleich beide strukturell in ihrem Sein erlebnisimmanent sind. Während eine sinnliche Leidenschaft, die einen Menschen beherrscht, oder eine typisch vitale Liebe von relativ geringer und qualitativer und spezifischer Tiefe sein können, und doch erlebnistranszendent sind. Daher ist denn auch die qualitative Vergänglichkeit von Vielem in dem Sinn, wie wir auch von vergänglichen Gütern gegenüber ewigen sprechen, von der Kurzlebigkeit dieser Erlebnisse zu trennen, die in ihrer Realisationsform liegt, in dem an Wechsel gebundenen Erlebnisstrom des diesseitigen Menschen. Die vitale Liebe ist qualitativ vergänglich gegenüber der geistigen. Die Begeisterung über ein Sittliches ist qualitativ nicht vergänglich, aber als reales Gebilde



ist sie kurzlebig, weil ihr »Realisationsort« im diesseitigen Menschen nur Kurzlebiges zuläßt, also nicht wegen ihrer qualitativen Eigenart, sondern wegen der Konstitution des »gefallenen« Menschen. Alle momentanen Reize und Aufregungen sind außer ihrer Kurzlebigkeit noch qualitativ vergänglich und sind auch ohne Anspruch auf Dauer. Es wäre sinnlos, bei ihnen eine unbefristete Dauer zu wünschen, sie tragen eine Irrelevanz ihrem qualitativen Wesen nach in sich. Das erschwert die Gegenüberstellung, auf die es hier ankommt, weil innerhalb des »Erlebnisimmanenten« noch prinzipielle Unterschiede in der Art der Kurzlebigkeit vorkommen. Worauf es ankommt, ist: die Dauer und die Kurzlebigkeit stehen in keinem notwendigen Zusammenhang mit der qualitativen und spezifischen Tiefe, so daß alles Dauernde vor dem Kurzlebigen an sich einen qualitativen Tiefenvorzug hätte.

Bei den dauernden personalen Geschehnissen hingegen, wie etwa Liebe oder Freundschaft, besteht ein wesenhafter Zusammenhang zwischen der Größe und der Dauer, und der qualitativen Tiefe bzw. dem Tiefgehen, wie auch mit der spezifischen Tiefe, die tiefere Liebe ist auch die dauerhaftere, die tiefere Dauer die dauerndere. Die Gattenliebe ist ihrem Wesen nach dauernder als eine Verliebtheit.

e) Das Verhältnis des Erlebnistranszendenten zu dem Erlebnisimmanenten.

Von großer Bedeutung für das Verständnis der Struktur der Person ist das Verhältnis des Erlebnistranszendenten, vor allem der Grundhaltung zu dem Erlebnisimmanenten. Wir beschränken uns hierbei auf die Stellungnahmen.

Die dauernd in der Person lebenden Haltungen sind natürlich von großer Bedeutung für das, was sich in dem »Erleben« der Person abspielt. Sie gehen ja selbst ständig in das Erleben ein, insbesondere, wenn sie aktualisiert werden. So tritt etwa die Liebe, die ein Mann zu seiner Frau hat, ständig in sein Erleben bzw. in den Erlebnisstrom ein, jedesmal wenn die Liebe ihn aktuell erfüllt oder das aktuell ihn Erfüllende bestrahlt und mit Glanz umgibt. Aber sie steht auch noch in einer weiteren Beziehung zu dem erlebnisimmanenten Geschehen. Sie bildet die Grundlage für eine Reihe von erlebnisimmanenten Stellungnahmen, z. B. einer zärtlichen Regung gegenüber dem geliebten Wesen, einer wilden Angst um dasselbe, einer eifersüchtigen Aufwallung usw. Diese ihrer Struktur nach nur erlebnisimmanenten Stellungnahmen haben eine Wurzel in einer erlebnistranszendenten Stellungnahme,



die mit ihr erlebt wird. Nicht nur die Liebe wird oft selbst aktuell erlebt, sondern sie kann dann andere Erlebnisse fundieren, die an sich nur »Erlebnisse« sind, so aber mit dem Erlebnistranszendenten verbunden werden und gewissermaßen aus demselben fließen. Diese zweite Beziehung von Erlebnistranszendentem und Erlebnisimmanentem weist uns auch auf einen wichtigen Unterschied innerhalb des Erlebnisimmanenten hin.

Es gibt erlebnisimmanente Stellungnahmen, die, obgleich selbst nicht erlebnistranszendent, doch in einem solchen ihre Wurzel haben, ihre Quelle, aus der sie fließen. So hat etwa ein »heiliger Zorn« eine Quelle in der gesamten sittlichen Einstellung, in dem Eifer für das Reich Gottes usw. Er entspringt aus »tieferen« Zonen. Daneben gibt es erlebnisimmanente Stellungnahmen, die keine Wurzel in einem »Erlebnistranszendenten« haben, sondern in ihrer Sphäre frei schweben. Ich sehe hier von Erlebnissen ab, die nicht Stellungnahmen sind und ganz außerhalb dieser Möglichkeit liegen, wie z. B. ein körperlicher Schmerz, eine Müdigkeit, Hunger usw. An ihnen ist es ohne weiteres deutlich, wie sie prinzipiell ohne ein derartiges Fundament sind. Sie sind ohne jede Beziehung zu dem Erlebnistranszendenten. Aber auch ein Ärger, ein momentan erwachendes Begehren treten in analogem »Freischweben« auf, ohne jedes Fundament. Auch Zorn, Angst und anderes können in dieser Weise auftreten, aber sie können auch aus einem solchen Fundament entspringen. Dies modifiziert sie natürlich und verleiht ihnen in beiden Fällen sehr verschiedene Bedeutung, aber es bleibt ein echter Zorn, auch wenn er ohne tieferes Fundament ist. Erst recht ist dies der Fall bei Stellungnahmen, die von Haus aus nicht diese Tendenz zu einem Fundament in der Tiefe haben, wie Ärger und alle Arten des Begehrens. Daher nimmt die Person eine Reihe von derartigen Haltungen ein, die dem in ihr eigentlich Lebendigen ganz widerstreben. Unter der Einwirkung der Außenwelt spielt sich fortwährend vieles in uns ab und auch manche Stellungnahmen, die mit dem, was eigentlich in uns lebt, in gar keiner qualitativen Beziehung stehen. Es ist uns unbegreiflich, wie wir momentanen Ekel vor etwas eigentlich Begehrtem und Ersehntem empfinden können, wie uns momentaner Ärger über den Geliebten fassen kann usw. Es ist das Rätsel des aktuellen Ich und des Erlebnisstromes, wie sich in ihm so vieles ereignen kann, was dem in der Person eigentlich Lebenden, Rollespielenden gar nicht entspricht, ja widerspricht. Die Hinfälligkeit, Unzuverlässigkeit, Gebrechlichkeit, der Wankelmut der »gefallenen« menschlichen Natur zeigt sich hier am deutlichsten.



Diese freischwebenden Stellungnahmen und Verhaltungsweisen der Person sind trotzdem nicht ohne jede Beziehung zu der übrigen Person. Wenn sie auch kein Fundament in einer erlebnistranszendenten Stellungnahme besitzen, so sind sie doch von der Grundhaltung und dem Wesen der Person bestimmt. Ihre »Freiheit« besteht nur innerhalb gewisser Grenzen. Vieles Erlebnisimmanente nimmt an dieser Freiheit nicht teil. Es kann nicht ein Wertblinder plötzlich Werte sehen, ein Hochmütiger plötzlich demütig vor einem Lob zurückprallen usw., ohne daß die übrigen tieferen Haltungen für den Moment variieren. Nur ein Teil des Erlebnisimmanenten kann, ohne an Echtheit seiner Seinsweise zu verlieren, in dieser Weise von dem erlebnistranszendenten Sein der Person abweichen und auch dieser Teil nur in gewissen Grenzen. Auch die Art des Erlebnisstromes ist bei den verschiedenen Menschen je nach ihrer Grundhaltung verschieden, auch die »freischwebenden« Haltungen, auf die jemand kommen kann, sind bei dem einen anders als bei dem anderen, es ist dem Abweichen eine Grenze gesetzt. Das übrige Sein der Person determiniert den Umkreis für das Freischwebende in der Person und verleiht ihm dort jeweils eine gewisse Färbung.[1]) Das Erlebnistranszendente determiniert also außerdem, daß es Grundlage und Quelle für das erlebnisimmanente Erlebnis sein kann, auch in gewissem Maß dieselbe, wenn es dies nicht ist. Dieses Determinieren ist natürlich etwas völlig anderes wie das »Quellesein«. Es hat einen viel objektiveren Charakter und bezieht sich auch auf das gesamte erlebnistranszendente Sein, nicht nur auf die erlebnistranszendenten Haltungen.

Viel wichtiger aber ist die Sollensbeziehung, die Erlebnistranszendentes und Erlebnisimmanentes verbindet. Es handelt sich dabei zunächst nicht um eine in Werten gegründete Sollensbeziehung, also erst recht um keine sittliche, sondern um eine doppelte, objektive Tendenz. Erstens: Das Erlebnisimmanente soll mit dem Erlebnistranszendenten qualitativ übereinstimmen. Wenn ich jemand liebe, so sollen alle Stellungnahmen gegenüber der geliebten Person, auch die momentansten, qualitativ der liebenden Gesinnung entsprechen. Ärger, Gekränktsein, Eifersucht, Unfreundlichkeit — seien sie auch noch so motiviert — disharmonieren mit der Liebe und sollen infolgedessen nicht sein. Ihr Vorhandensein bedeutet eine Dishar-

1) Eine Ausnahme bildet hier in gewissem Umfang der Wille, soweit es sich um das aktuelle Ich handelt. Es sei hier auch darauf hingewiesen, daß die Grundhaltung selbst dem Machtbereich der Freiheit der Person, wenn auch nicht der des aktuellen Ich, angehört.



monie. Die Liebe verlangt, daß nur qualitativ mit ihr Übereinstimmendes, auch innerhalb des Erlebnisimmanenten sich einstelle. Zweitens hat sie eine Tendenz nach Beherrschung des Erlebnisimmanenten. Sie will die Person auch im Erlebnisstrom ausfüllen. Sie verbietet der Person, sich im Erlebnisstrom den äußeren Eindrücken zu überlassen und von diesen sich ein mit der Liebe unzusammenhängendes Leben vorschreiben zu lassen. Sie will, wenn sie nicht selbst aktuell bewußt ist, so doch immer alles färben und nur auf sie bezogene Erlebnisse gelten lassen.

Dies gilt von allem, was Rolle spielt. Bei dem, was auf Grund seiner spezifischen Tiefe Rolle spielen soll, nimmt diese Tendenz einen wertgetragenen Sollenscharakter an. Das zu der ersten Rolle in uns Berechtigte soll unser ganzes »Erleben« beherrschen. Die natürliche Einstellung, sich von Zeit zu Zeit wieder »schwimmen« zu lassen, d. h. sich dem Gang des Erlebnisstromes zu überlassen, ist sittlich unrichtig. Wir sollen von innen heraus leben, d. h. auch in unserem Erlebnisstrom von dem spezifisch Tiefsten stets beherrscht sein. Auch diese Sphäre, in der die Berührung mit der Außenwelt stattfindet, soll von innen her so weit erfüllt werden, daß alles von außen Einwirkende sich damit auseinander setzen muß. Zwischen diesen beiden Lebenseinstellungen liegt ein typischer Unterschied. Einerseits die »natürliche« Haltung, die sich nach der Aktualisierung eines erlebnistranszendenten Tieferen stets wieder »gehen läßt« und sich dem Erlebnisstrom auf »gut Glück« überläßt. Andererseits die Haltung, die das Tiefste stets festhält und sich niemals auf »gut Glück« überläßt, sondern stets von »innen« heraus lebt und so alles von außen kommende damit in Verbindung bringt und in diesem Licht sieht — die Haltung, die typisch bei dem Heiligen vorliegt, der stets in Gott lebt und sich nie der Welt überläßt.[1])

Hier liegt also eine echte Sollensbeziehung vor. Das spezifisch Tiefste soll nicht nur die größte Rolle spielen, sondern auch die größte

1) Dies ist der Sinn der notwendigen Konzentration nach »innen«, die nicht eine gegenständliche Beschränkung auf die eigene Person und die in ihr vorkommenden Inhalte bedeutet, was zum Pietismus führen würde. Diese Konzentration darf natürlich auch nicht im Sinne einer krampfhaften Anspannung verstanden werden, die gleichsam formal mit bloßer Energie, nicht gespeist von dem Kontakt mit dem »spezifisch Tiefsten« auf der Objektseite von der Person an sich vorgenommen wird. Die Bevorzugung des »Innersten« muß nicht um der formalen Persontiefe willen, sondern um der korrelativen Höhe und des Ranges des objektiven Wertes willen für die Person bestimmend werden.

Erlebnisrolle, ja, es soll den Erlebnisstrom beherrschen, so daß sich keine ganz »freischwebenden«, geschweige denn qualitativ disharmonierenden Erlebnisse in der Person mehr einstellen.

### f) Die Tiefe als Seinsstufe.

Neben der Tiefe, die dem Dauernden, Erlebnistranszendenten eigen ist, gegenüber dem Kurzlebigen, Erlebnisimmanenten, gibt es endlich noch eine »Tiefe«, die auf die Art der Seinsweise bezogen ist, und die ebenfalls allen bisher angeführten »Tiefendimensionen« gegenüber etwas Neues darstellt. Menschen nehmen manchmal Haltungen ein – etwa ein Interesse an einer Angelegenheit, von dem man schon im Moment seines Daseins weiß, daß sie nicht wirklich in der Person Fuß gefaßt haben, sondern nur von ihr »eingenommen« wurden. Nicht um ein geheucheltes oder unechtes Interesse handelt es sich dann, das der Betreffende nur andern vorspiegelt oder sich selbst vortäuscht. Das Interesse ist vielmehr wirklich im Moment da. Aber obgleich es sich als eines ausgibt, das in der Person Wurzel gefaßt hat und nun ständig bleibt, ist dies nicht der Fall. Etwas, was seinem Wesen nach erlebnistranszendent ist, wie Liebe, Dankbarkeit gegen jemand, Interesse für Kunst usw. kann auftreten wie ein Erlebnisimmanentes. Während alles, was seinem Typus nach erlebnisimmanent ist, seine volle Realität besitzt, wenn es als solches auftritt, so z. B. der Ärger, der in mir aufsteigt, die Belustigung über einen Witz, – ist eine Liebe, die nur so lange besteht, als sie erlebt wird, die also nicht erlebnistranszendent ist, nicht wirklich realisiert in der Person. Sie besitzt nur eine Scheinexistenz. Sie ist nicht wirklich real. Es ist eine eigenartige Fähigkeit der Person, in diese Weise, gleichsam »unverbindlich«, Stellungnahmen vollziehen und erleben zu können, ohne daß dieselben wirklich real in ihr sind. Schon im Moment ihres Daseins merken wir ihnen diese schattenhafte Existenz an. Wir können auch hier sagen: Es geht ihm nicht tief, er vollzieht die Stellungnahme nicht wirklich, wobei Tiefgehen nichts mit dem früher Erwähnten zu tun hat.

Am deutlichsten tritt dieser Unterschied der Seinsweise beim Willen auf. Manchmal nimmt sich jemand auf Vorwürfe und Zureden unsererseits vor, sich zu ändern, und obgleich im Moment an der Ehrlichkeit seiner Absicht nicht zu zweifeln ist, so merken wir doch, daß er nicht wirklich diesen Vorsatz gefaßt hat. Kaum ist die aktuelle Situation vorbei, bleibt nichts davon übrig.

Im Gegensatz dazu steht der Fall, in dem jemand auf Grund von Ermahnungen und dem offenmütigen Hinweis auf seine Fehler



sich wirklich vornimmt, sich zu ändern und dieser Vorsatz gleichsam einschnappt und ein erlebnistranszendentes Sein in der Person erhält. Wir sprechen dann auch davon, daß dieser Vorsatz tief gewesen sei im Gegensatz zu dem andern. Diese »Tiefe« hat, wie man gleich sieht, nichts mit der qualitativen materialen Tiefe des Vorsatzes zu tun — sie betrifft lediglich die Realität desselben in der Person. Jemand kann in dieser »schattenhaften« Weise einen qualitativ sehr tiefen Vorsatz fassen — etwa den, der Welt ganz zu entsagen — und ein anderer kann einen material peripphereren Vorsatz — etwa den, von jetzt an höflicher zu sein — in der vollrealen Weise vollziehen, so daß er einschnappt.

Es könnte sich hier leicht das Mißverständnis einschleichen, als ob es sich bei dem Gegensatz der Seinsweise, um den Gegensatz von dem bloßen Wollen eines Verhaltens und dem Verhalten selbst handle. Wenn wir jemand lieben wollen, so hat dies auch in gewissem Sinn nicht dieselbe Realität, als wenn wir ihn wirklich lieben. Der »bloße« Wille hat etwas schattenhaft leeres gegenüber dem Verhalten selbst. Selbstverständlich ist hier nicht an die Handlungssphäre gedacht, in der sich die Tat und das zugrunde liegende Wollen gegenüberstehen. Der Wille jemand zu helfen und die tatsächliche Hilfe stehen ja in einem völlig anderen Verhältnis als der Wille jemand zu lieben und die tatsächliche Liebe zu dem betreffenden selbst. Bei der Handlung ist das zugrunde liegende Wollen ein notwendiger nie fehlender Bestandteil des Ganzen — das Tun muß ja stets aus dem Wollen fließen — und sogar der wichtigste Bestandteil des Ganzen, die Seele der Handlung, wenigstens objektiv, nicht vom Standpunkt des Handelnden aus betrachtet.

Er ist daher inkomparabel mit dem von ihm fundierten Tun und kann nie als Surrogat für dasselbe erscheinen. Dieses Verhältnis, das an anderer Stelle schon von dem des Wollens einer Stellungnahme und dieser selbst scharf geschiedenen wurde,[1]) ist so andersartig, daß eine Verwechselung mit den Unterschieden der Seinsweise ausgeschlossen scheint. Niemand wird dem Willen, jemandem Geld zu geben, eine geringere Realität in der Person beimessen als dem »Tun«. selbst, sie sind beide nur etwas völlig Verschiedenes und gehören jedes in eine andere Realitätssphäre.[2]) Bei dem Wollen,

1) Siehe Idee der sittlichen Handlung I. Teil, Kapitel 2, S. 157.

2) Der Wille, dem aus äußeren Gründen ohne Verschulden der Person keine Handlung folgt, ist nicht weniger real wie der von Erfolg begleitete, wenn er ohne »Tun« die Person in gleicher Weise durchsetzt. Fehlt jedoch dem Willen selbst das Moment, das ihn zur Unterlage einer Handlung machen kann, so weist er allerdings auch Realitätsmängel auf, die aber nach völlig anderer Richtung gehen.

das sich auf Stellungnahmen richtet, haben wir es hingegen nicht mit der notwendigen Unterlage zu tun, die einen Wesensbestandteil des Ganzen bildet, sondern mit etwas »Parallelem«. Abgesehen von der »Sanktion«, die dem Wollen und den gewollten Stellungnahmen, wenn sie in ihrer höchsten Form auftreten, stets gemeinsam ist, liegt der Liebe oder der Begeisterung oder dem Interesse normalerweise kein Wollen zugrunde, geschweige denn **muß** es ihnen zugrunde liegen. Es ist ja vielmehr das Wollen auch hier ohnmächtig, und nur auf Umwegen kann es etwas dafür tun, im Gegensatz zur Handlungssphäre. Es bildet daher der Wille, zu lieben, wirklich nur ein ungefülltes Surrogat, das zu der Stellungnahme eine Parallele bildet, die man als weniger »real« mit gutem Recht bezeichnen kann. Aber es ist dieser Gegensatz der Realitätsstufe ein ganz einzigartiger, nur dem Wollen anhaftender, der mit dem oben erörterten allgemeinen durchaus nicht verwechselt werden darf. Der bloße Wille kann vielmehr nur »freischwebend« ohne Wurzel auftreten, und er kann »einschnappen« und dauernden, festen Fuß in der Person fassen, er bleibt deshalb doch nur ein bloßer Wille oder »Vorsatz«, und die Liebe selbst etwa kann freischwebend, wurzellos auftreten und wurzelhaft die Person ergreifen. Diese beiden Gegensatzpaare decken sich also durchaus nicht. Für den letzteren Gegensatz von bloßem Wollen oder Intention und wirklichem Vollziehen des Aktes selbst wird man auch kaum von Tiefe sprechen.

Wir sehen also, es gibt nicht nur eine Reihe von Natur »freischweben« könnender Erlebnisse, das Reich des Erlebnisimmanenten, sondern die Person vermag auch **von Natur Erlebnistranszendentes** nur **erlebnisimmanent** zu vollziehen. Sie vermag »unverbindlich« sogar qualitativ tiefe und ihrem Wesen nach erlebnistranszendente Haltungen einzunehmen, ohne daß dieselben in ihre reale Wurzeln fassen. Es ist dies die rätselhafte Verwandlungsfähigkeit der Person, aus der heraus ihre Unbeständigkeit verständlich ist. Jemand kann z. B. in einer bestimmten Situation tiefste Sehnsucht nach einem anderen Leben fühlen, als er es führt, so daß er heiße Tränen vergießt, und doch hat diese Sehnsucht nicht wirkliche Wurzeln in ihm gefaßt, im nächsten Moment ist sie spurlos verschwunden, und er lebt wieder in seiner vorigen Einstellung, als ob nichts gewesen wäre.

Man könnte hier einwenden, in diesem Moment bricht eben ein in ihm zu tiefst Verborgenes hervor, das nur für gewöhnlich verschüttet ist, es ist also nicht ohne Wurzeln, im Gegenteil zu tiefst verwurzelt, aber es kann nie aufkommen und wirkt daher wie



wurzellos. Dieser Einwand trifft jedoch nicht zu. Es ist richtig, daß der eben angeführte Fall dem der wurzellosen Haltung zum Verwechseln ähnlich sehen kann, aber es sind deshalb doch prinzipiell verschiedene Fälle. In unserem Fall ist die Haltung selbst wurzellos, die Qualität derselben seiner Grundhaltung fremd. Jemand sagt und tut dann vielleicht Dinge, die ihm völlig wesensfremd sind, wie wenn man sich in andere, einem sehr fern liegende Menschen »einfühlt«. In dem anderen Fall hingegen hat die Haltung qualitativ tiefste Wurzeln, nur die Herrschaft, die sie in dem Moment erlangt zu haben prätendiert, ist wurzellos.

Wir haben hier eine Reihe ganz verschiedenartiger Typen von Tiefe kennen gelernt:

1. Die spezifische Tiefe einer Haltung,
2. Die rein qualitative Tiefe einer Haltung,
3. Das »Tiefgehen«,
4. Die Lebensrolle, die etwas in der Person spielt,
5. Die konstitutive Tiefe, die dem jeweils »Allgemeineren« in der Person eignet, bis zum Allgemeinsten der Grundhaltung,
6. Die Tiefe als Erlebnistranszendenz und Langlebigkeit,
7. Die Tiefe als dauernde Verwurzelung einer Haltung in der Person, d. h. als Realitätsstufe.

Wir sahen auch, wie zwischen den verschiedenen Arten »Tiefe« wesensmäßige Zusammenhänge bestehen, Seins- und Sollenszusammenhänge. Zugleich aber führten uns diese Ausführungen tiefer in das Verständnis der Struktur des Sittlichen in der Person ein und lieferten uns die Grundlage für das Verständnis der Stellung der Grundhaltung sowie für die Beantwortung unseres eigentlichen Problems. Die hier behandelten Probleme gehen jedoch, wie man leicht sieht, in ihrer Bedeutung weit über unser besonderes Thema hinaus. Sie stellen allgemein ethische und personal-ontologische Fragen dar.

## 2. Das Wesen der Grundhaltung.

### a) Die Stellung der Grundhaltung in der Person.

Wir sahen, wie dem Erfassen eines konkreten sittlichen Wertes hic et nunc das Werterfassen des sittlichen Grundwertes »gut« und »böse« gegenüber steht. Beide stehen nicht zusammenhangslos nebeneinander, sondern das Verständnis für den Grundwert ist die Grundlage für das Verständnis für den Einzelwert; von seiner qualitativen Tiefe hängt sowohl der Umfang des Verständnisses der konkreten

Werttypen ab als auch die jeweilige Tiefe desselben. Das Verständnis für den Grundwert bedingt somit das Verständnis für alle Einzelwerte. Dieses Verständnis bzw. diese Wertsichtigkeit darf natürlich nicht mit dem konkreten Werterfassen selbst gleichgesetzt werden, auch nicht mit dem »Kennen« von Werten. Es ist die Fähigkeit der Person, Werte fühlen bzw. kennen zu können.

Analog diesem Verhältnis im Verständnis der Werte ist das der Haltung zu dem Grundwert und zu den Einzelwerten. Von der Stellung der Person zu »gut« und »böse«, zum Reich des Sittlichen überhaupt, hängt das ganze übrige sittliche Verhalten ab, seine Stellung zu allen Einzelwerten sowie alle spezielleren sittlichen Haltungen überhaupt. Wir müssen bei dieser Allgemeinheit der Grundhaltung oder der ihr jeweilig näherstehenden Haltungen mehrere Momente unterscheiden. Erstens: Das Objekt ist kein individueller Inhalt wie bei den konkreten Einzelhaltungen, dem Ärger über eine bestimmte Beleidigung, der Begier nach einem bestimmten Gegenstand, dem Mitleid mit einem bestimmten Menschen usw. Es ist vielmehr ein stets Typisches. Die Begier nach dem Typus von Inhalten ist die Voraussetzung und konstitutive Grundlage für diese konkrete Stellungnahme, sie ist allgemeiner als diese. Zweitens: Die Haltung ist allgemeiner, je umfassender der Typus ist, wenn es sich nicht nur um eine konkrete Art von Inhalten, sondern um ein ganzes Gebiet handelt. So ist das Objekt der sittlichen Grundhaltung nicht nur nicht ein individueller Inhalt, sondern auch das allgemeinste Typische — die Welt des Sittlichen — gut und böse. Diese Allgemeinheit ist, wie wir schon oben sahen, nicht rein formal logischer Natur, sondern durch bestimmte, materiale Bedingungen reguliert. Drittens: Die Grundhaltung selbst ist stets erlebnistranszendent, ja das »Erlebnistranszendente«, was auch als »allgemein« erscheinen kann. Sie ist natürlich selbst ein individuell Reales, aber das die größte Dauer Besitzende, von dem bloß Aktuellen am weitesten Entfernte.

Die sittliche Grundhaltung bildet die konstitutive Basis des sittlichen Lebens der Person; die Stellung, die jemand zu »gut« und »böse« hat oder zu Gott, ist für alle Stellungen zu einzelnen sittlichen Werten entscheidend. Wer zum Sittlichen eine gleichgültige Grundhaltung besitzt, wer sich um Gott überhaupt nicht kümmert, und, was damit notwendig Hand in Hand geht, eine Grundrichtung auf das Begehrliche besitzt, wird auch im einzelnen keine Demut, keinen Opfermut, keine Nächstenliebe aufweisen. Ebensowenig wird der, der eine feindliche Grundhaltung gegen die Frage nach

»gut« und »böse« bzw. gegen Gott einnimmt, und – was ebenfalls damit Hand in Hand geht – eine hochmütige Grundstellung besitzt, im einzelnen Opfermut, Liebe, Ehrfurcht, Wahrhaftigkeit, Treue aufweisen. Alle diese konkreteren sittlichen Haltungen setzen eben eine wertliebende Grundhaltung voraus, die demütig liebende Haltung gegen Gott als den Inbegriff alles Guten, in der die Frage nach gut oder böse die erste Rolle spielt. Je nach der Grundhaltung zum Sittlichen ist das gesamte sittliche Leben der Person ein anderes.

Diese konstitutive Rolle der Grundhaltung besitzt jedoch gewisse Einschränkungen. Wie wir schon sahen, besitzt die Person innerhalb gewisser Grenzen die Fähigkeit, Haltungen einzunehmen, die aus der eigentlichen Grundhaltung vollkommen herausfallen und mit der Grundhaltung garnicht übereinstimmen. Dies gilt insbesondere für die vom aktuellen Ich aus beherrschbare Handlungssphäre. Menschen, die in ihrer Grundhaltung unsittlich sind, können vorübergehend eine sittliche »Regung« haben und besonders eine sittlich gute Handlung vollziehen. Besonders stark tritt dies aber bei der sittlich positiven Grundhaltung hervor. Immer wieder gleitet die Person von der höheren Bahn ab und »fällt« im einzelnen, sei es in ihrer Natur nach erlebnisimmanenten oder in wurzellosen erlebnistranszendenten Haltungen sowie auch in der Handlungssphäre.

So ist mit dem Vorhandensein der sittlichen Grundhaltung noch nicht ohne weiteres all das gegeben, dessen notwendige Voraussetzung sie darstellt. Ihr Vorhandensein besagt noch nicht unbedingt, daß nichts in der Person vorkommt, das mit ihr nicht harmoniert. Vor allem ist ihre Seinsform für die Art und den Grad, in dem sie die ganze Person durchdringt, entscheidend. Eine nur scheinhaft, wurzellos auftretende Grundhaltung hat natürlich nur in diesem einen Moment für das Sein der Person Bedeutung. Wir können von diesem Fall absehen.

Viel wichtiger aber ist der Unterschied von faktischer Grundstellung und bewußter Grundintention bzw. von bewußter und unbewußter Personhaltung, der uns Bedeutung und Wesen der Grundhaltung erst klar erkennen läßt. Wenn nämlich bisher von Grundhaltung die Rede war, war darin noch bewußte und unbewußte Personhaltung zusammengefaßt bzw. waren diese Unterschiede noch unberücksichtigt gelassen. An dieser Stelle müssen wir nunmehr auf diese ausführlicher eingehen, da es sich hier um den entscheidendsten Punkt für unser ganzes Problem handelt und um eine der zentralsten Fragen der Ethik überhaupt.



### b) Die moralische Grundintention und ihre Beziehung zur Grundstellung.

#### § 1. Die »unbewußte« Grundstellung und die moralische Grundintention.

Von der Gundstellung, die eine Person tatsächlich zu Gott und Welt einnimmt, müssen wir die bewußte Grundintention scharf scheiden. Denken wir uns den Typus eines unbewußten Menschen, dessen Grundstellung ein Gemisch von Hingabe an die Welt des Angenehmen und des den Hochmut befriedigenden und an die Welt der Werte darstellt, etwa Sancho Pansa. Man kann weder sagen, die Welt existiere nur so weit für ihn, als sie als Lustobjekt für ihn in Frage kommt, wie für »Don Juan«, oder sie interessiere ihn nur soweit sie als Steigerung und Schmuck der eigenen Person in Betracht kommt, wie etwa für einen satanisch Hochmütigen, noch sucht er in der Welt nur das objektiv Wertvolle, Gute, Gottes Wille, sondern er besitzt von allen diesen drei Einstellungen etwas, seine Grundstellung ist ein Gemisch von Begehrlichkeit, Hochmut und wertsuchender Einstellung. Aber nicht auf diese qualitative Eigenart kommt es uns jetzt an, sondern darauf, daß eine »Grundintention« bei dieser Person ganz fehlt. Soweit ihre Grundstellung wertantwortender Natur ist, ist sie dies nur als »unbewußte« faktische Stellung, es fehlt aber eine ausdrückliche, bewußte, dauernde Richtungnahme auf das Gute, auch soweit es ihr zugänglich ist. Er versteht die einzigartige Forderung der Werte nicht prinzipiell, ihr Anspruch auf eine ständige, ausdrückliche, sie suchende Intention wird nicht vernommen und berücksichtigt, wenn auch das »Gewissen« im einzelnen Fall ihm die völlig unvergleichliche Stellung des Guten gegenüber dem Angenehmen und Befriedigenden zeigt, und ihre »guten« wertgerichteten Stellungnahmen der objektiven Bindung und Forderung, die von den Werten ausgeht, irgendwie Rechnung tragen gegenüber den anderen begehrlichen und hochmütigen Stellungen. Im Gegensatz zu diesen unbewußten Typen, die keine eigentliche »Gesinnung« haben, weder Ideale noch Idole besitzen, gibt es Menschen, die außer ihrer tatsächlichen Grundstellung noch eine ausdrückliche Intention auf das Gute haben, soweit es von ihnen material verstanden wird. Denken wir etwa an die Menschen, an denen wir immer wieder ihren »guten Willen« hervorheben, dann sehen wir deutlich, wie außer der tatsächlichen Grundstellung der Person, die zum Teil auch auf die Welt der Werte gerichtet ist, noch eine bewußte Intention auf die Werte sich bildet, eine eigentliche »Gesinnung«. Wir haben es dann mit einem »bewußten« Menschen zu tun.



Dieser Unterschied von Menschen mit und ohne »moralische« Intention ist nun von grundlegender Bedeutung an sich und insbesondere auch von großer Tragweite für unser Problem. Ihn gilt es daher klarer zu fassen. Der eben statuierte Gegensatz könnte nämlich noch nach verschiedenen Richtungen hin mißverstanden werden Man kann den Gegensatz von »bewußt« und »unbewußt« auch auf etwas ganz anderes beziehen. Wenn wir etwa Leporello in Mozarts Don Juan als spezifisch unbewußt bezeichnen, so könnte man als »bewußt« einen Typus daneben stellen, der sich seiner Grundstellung mehr bewußt ist, indem er sie z. B. reflektiv zum Gegenstand macht und weiß, daß er so eingestellt ist — sich vielleicht mit anderen vergleicht, deren Grundrichtung eine andere ist —, ohne jedoch zu seiner tatsächlichen Grundstellung eine neue bewußte Stellungnahme hinzuzufügen, die das Objekt der Grundstellung unabhängig von der Grundstellung willensmäßig bejaht. Wenn etwa Goethe seiner Grundstellung sich »bewußt« ist in diesem Sinn, wenn er sich für sie interessiert aus reflektiven Interesse an seiner eigenen geistigen Person bzw. an seiner Natur und er sie sogar gleichsam »sanktioniert«, so nimmt er deshalb noch nicht prinzipiell eine eigene neue geistige Stellung zu Gott und Welt ein, die auch mit seiner tatsächlichen Grundstellung zu kämpfen bereit wäre, die also unabhängig von ihrem tatsächlichen Sein so sein will. — Er besitzt damit noch keine »Gesinnung«, bleibt also »unbewußt« in unserem Sinn, sein souveränes Personzentrum, dem die Sanktionierung obliegt, bleibt noch naturhaft in der tatsächlichen Grundstellung stecken, ohne zu seiner eigentlichen Aufgabe zu erwachen. Diese Bewußtheit im Sinne des Wissens um seine Stellung, des Kennens seiner Stellung, die wohl eine gewisse Modifikation der Grundstellung involviert und für die Person charakteristisch ist, ist jedoch längst nicht von so grundsätzlicher Bedeutung, wie die Bewußtheit, auf die es uns hier ankommt. Sie fließt aus dem Interesse an dem eigenen Sein, an der eigenen »Natur«, ihr die grundsätzliche Stellungnahme und die Entscheidung überlassend — während die »Bewußtheit« in unserem Sinn gerade das Erwachen des souveränen Personzentrums bedeutet, das seinerseits in einem ganz neuen prinzipiellen Sinn Stellung nimmt. Diese Bewußtheit ist nicht reflektiv — sie entspringt gerade vielmehr dem Interesse an der objektiven Grundfrage —, sie besteht gerade in der neuen geistigen Stellung der Person zu Gott und Welt, die Entscheidung ganz in die Hand nehmend, ja noch genauer: sie ist die spezifische Entscheidung des letzten bewußten Personzentrums.



Aber auch nicht jede Bewußtheit, die uns berechtigt von einer »Gesinnung« im weiteren Sinne zu sprechen, braucht mit unserer »moralischen Intention« zusammenzufallen. Wenn wir bei Aristipp von Cyrene sagen können, er besitze außer seiner tatsächlichen Grundstellung eine bestimmte Gesinnung, er sei sich nicht nur seiner Grundstellung bewußt — wie etwa Don Juan gegenüber dem unbewußten Leporello —, sondern nehme noch außer seiner Grundstellung eine eigene prinzipielle Stellung zur Welt ein, so kann trotzdem von einer moralischen Intention bei ihm nicht gesprochen werden, denn wie es auf der negativen Seite kein wirkliches Analogon zu der den Werten gegenüber statthabenden wirklichen Hingabe gibt, wie es kein strenges Gegenstück zur Wertantwort, dem bloß für mich wichtigen und Hochmut und Begehrlichkeit befriedigenden gegenüber gibt, so gibt es hier auch keine sich unterordnende und zugleich willensmäßige Intention, keinen »guten Willen«, der sich mit der tatsächen Grundstellung abmüht, keine bewußte Richtung auf ein »Ideal«. Dieser Gesinnungsform fehlt einerseits der willensmäßige Charakter, der die moralische Intention auszeichnet, sie ist mehr ein Prinzip als eine Gesinnung — sie verbleibt wesensmäßig in der mehr oder weniger theoretischen Sphäre —, andererseits fehlt ihr der Ernst, den allein die Fundierung in der objektiven Forderung geben kann, sie bleibt gleichsam eine private Liebhaberei, wenn sie auch theoretisch zu einem für alle gültigen Prinzip gemacht wird — und endlich drittens fehlt ihr der spezifische Aufblick zu dem in der Höhe liegenden Ziel, nach dem man »strebt«, entgegen der Schwere der eigenen Natur, in welchem stets ein Moment der »Hilfsbedürftigkeit« eingeschlossen ist.

Der Gegensatz von bewußter Grundstellung und Grundstellung mit ausdrücklicher »Gesinnung« daneben, ist also noch von dem von bewußter Grundstellung und Grundstellung mit »moralischer Intention« daneben völlig zu trennen. Der Schritt von Don Juans Gesinnungslosigkeit zu Aristipps »Gesinnung« bleibt noch ganz außerhalb dessen, worauf es hier ankommt. Die »Bewußtheit« der Person, die eine moralische Intention neben der tatsächlichen Grundstellung darstellt, findet sich vielmehr n u r als bewußte positive Richtung auf das Gute, da nur hier die sich unterordnende, von der objektiven legitimen Forderung der Wertewelt getragene Hingabe sich findet.

Nur hier können wir ja auch von der »Sanktion« in vollem Sinne sprechen, wo die Sanktion der Person gleichsam ein Mitvollzug der objektiven, von den Werten ausgehenden Forderung auf der subjektiven Seite ist. Das zustimmende Sich-Einverstanden-



erklären der Person mit einer begehrlichen oder hochmütigen Stellung ist, selbst wenn es in der denkbar ausdrücklichsten Form geschieht, wie bei dem satanischen Typus, doch niemals ein wirkliches Gegenstück zur Sanktion der wertantwortenden Haltungen, da ihm schon das formal für die Sanktion charakteristische Bewußtsein der Konformität mit einer objektiven legitimen Forderung fehlt. Es bleibt stets eine willkürliche Zustimmung, die in ihrem Objektivierungsversuch scheitert, sie ist, wenn sie echte Sanktion zu sein prätendiert, wie es typisch bei dem Ressentimenterfüllten der Fall ist, spezifisch ohnmächtig — eben nur eine quasi-Sanktion, denn die vom Objekt ausgehende illegitime dynamische Lockung, die insbesondere die begehrlichen Haltungen oft fundiert, hat ebensowenig mit der legitimen aller Dynamik baren sinnvollen Forderung der Wertewelt zu tun, wie dieses gültigkeitsneutrale Sich-einer-solchen-Lockung-ergeben — mag es noch so bewußt geschehen, mit der gleichsam vom feierlichen Rhythmus des objektiven Wertseins emporgetragenen, aller subjektiven Willkür baren Sanktion. —

Sehen wir nun wie die bewußte Intention auf das Gute etwas Einzigartiges auch schon formal bedeutet, dem auf der negativen Seite kein Gegenstück entspricht, so kommt es nun darauf an, den großen Schritt zu verstehen, der von einer »unbewußten« Person mit bloß tatsächlicher relativ wertantwortender Grundstellung, ohne solche moralische Intention, zu der »bewußten« Person führt, die außer ihrer tatsächlichen Grundstellung noch eine moralische Intention, gleichsam einen »guten Willen« besitzt.

Stellen wir zwei Typen nebeneinander, deren tatsächliche Grundstellung zunächst nicht wesentlich verschieden scheint, und deren Grundstellung ein Gemisch von Hochmut, Begehrlichkeit und wertantwortender Einstellung darstellt, wie wir es oben schon fingierten. Die Frage, ob Gut oder Böse, spielt eine gewisse Rolle für sie, sie scheuen vor vielem zurück, um seines Unwertes willen, daneben aber spielt das Angenehme eine ganz prominente Rolle, ebenso stecken sie tief in ihrem natürlichen Hochmut. Die positive Hinwendung auf das ihren Hochmut Befriedigende ist ihnen noch in weitem Umfang eigen. Nicht als ob sie eine restlose Preisgegebenheit an das Angenehme besäßen, oder eine ressentimenterfüllte Wertfeindlichkeit — das würde eine zu einseitige Herrschaft der wertfeindlichen Zentren bedeuten. Ihre Grundstellung ist eben eine eigentümliche Verbindung von der wertantwortenden und der wertgleichgültigen, sowie der wertfeindlichen Einstellung. Keine ist zur ausschließlichen Herrschaft gelangt, nur hat die wertantwortende



einen gewissen Vorzug, der schon darin liegt oder dadurch zur Erscheinung kommt, daß sie sich neben den anderen, die dem natürlichen Menschen »näher« liegen und leichter fallen, behaupten kann.

Erste Anmerkung: Die völlig inkomparable Situation, die auf der positiven gegenüber der negativen Seite besteht, prägt sich auch hierin wieder aus, daß, um in der Person sich durchsetzen zu können, die positiv gerichtete Einstellung absolut genommen stärker sein muß als eine negative sein muß, um zu herrschen, da das Böse gleichsam stets im »Vorteil gegenüber dem Guten ist, und das für den »gefallenen« Menschen »leichtere« ist. Andererseits stellt sich das Positive stets als das »Tiefere«, Eigentlichere in der Person dar, es ist stets, wenn es auch noch so schwach ist, die eigentlichste, tiefste Stimme der Person — nie als das von der Natur aus wirkende Gewicht, das uns überwältigt —, nie kann es auch nur in der Form der »Versuchung« auftreten. Es bricht stets »durch«, auch wenn es erst von der Höhe aus in die ganz verstockte Person einbrechen mußte. Wohl sprechen wir manchmal von »guten Regungen«, die gleichsam nur über die Person hinweg wehen, ohne in sie einzudringen. Dies »außerhalb-der-Person-bleiben«, das diesen Regungen eigen ist, ist aber durch ihren freischwebenden Charakter bedingt — dadurch, daß sie nicht wirklich Wurzel in der Person gefaßt haben — im Rahmen dieser scheinhaften Existenz aber kommen sie stets aus der Tiefe — nicht von der Peripherie —, und zwar nicht aus der elementaren Tiefe des naturhaften Seins, sondern aus der »lichten Höhe« der geistigen Sphäre.

Zweite Anmerkung: Es bedeutet eine prinzipiell neue Herrschaftsstufe des wertsuchenden, wertliebenden »Ich«, wenn das Gute nicht nur eine prohibitive Rolle spielt, d. h. wenn es nicht nur in der Funktion aufgeht, der Entfaltung des hochmütigen, begehrlichen Seins gewisse Schranken zu ziehen — ihm an gewissen Stellen Halt zu gebieten, sondern eine selbständige positive Rolle spielt, so daß vieles direkt durch es motiviert wird.

Im Rahmen dieser Arbeit ist es natürlich nicht möglich, diese einschneidenden Unterschiede in der Stufe der Herrschaft des wertantwortenden Ich abzugrenzen. Wir müssen uns mit diesem Hinweis begnügen.

Während nun der eine ein »unbewußter« Mensch ist, der unerwacht einfach in seiner Grundstellung steht, dieselbe »selbstverständlich« mitmachend, findet sich bei dem anderen außer der tatsächlichen Grundstellung eine spezielle Intention auf das Gute — natürlich in der materialen Gegebenheit, die ihm eben zur Verfügung steht.



Unabhängig von seiner tatsächlichen Grundstellung ist er noch in einer neuen Weise auf den Grundwert, so wie er ihn versteht, gerichtet – die, wie die Grundstellung die »allgemeinste« Haltung der Person ist, aber aus ganz anderem Stoff als die tatsächliche Stellung – bloße Intention – nicht volles Sein der Person.

Es leuchtet ohne weiteres ein, daß das Vorhandensein einer solchen moralischen Intention einen großen Unterschied für den sittlichen Gesamtstand der Person bedeutet, daß es ein großer sittlicher Schritt ist, von dieser »unbewußten« zu dieser »bewußten« Person, wenn auch die tatsächliche Grundstellung nicht wesentlich verschieden scheint. Mit dem Auftreten einer solchen Intention auf den Grundwert »gut«, selbst wenn er auch als solcher noch sehr rudimentär gegeben ist, beginnt ein völlig Neues für die Person, was uns in ganz anderem Sinne berechtigt, von ihr als moralische Person zu sprechen. Diesen Schritt, der allerdings eine gewisse formale Vorherrschaft des reinen wertsuchenden »Ichs« voraussetzt, können wir geradezu als die »moralische Wendung« der Person bezeichnen, allerdings den wichtigeren materialen Fortschritten gegenüber, die wir bisher betrachteten, wenn wir von dem sittlichen Stand sprachen, bloß formaler Natur. Denn damit wird auch eine prinzipielle neue Stufe des Verstehens der Wertewelt erreicht, daß man ihre Forderung nach einer solchen ausdrücklichen Intention versteht, und durch das Eingehen in dieser ihrem Sinn konformen Weise auf sie wird erst ein eigentlichster Kontakt mit ihnen hergestellt. Das Vorhandensein der moralischen Intention bedeutet also einen Fortschritt ganz eigener Art vor allem anderen. Zwischen Grundstellung und Intention besteht, wie wir jetzt sehen, ein prinzipieller Unterschied, der nicht etwa auf die bloße Differenz in der Seins-Stufe zurückgeführt werden darf –, gleichsam als wäre die Grundintention nur eine freischwebende Grundstellung, die noch nicht wirklich Wurzel gefaßt hat in der Person. Sie ist vielmehr ein prinzipiell anderes als die Grundstellung und ist schon darum keine schattenhafte, unechte Grundstellung, weil sie keine Grundstellung zu sein prätendiert, wie es allen freischwebenden unechten Erlebnissen gerade eigen ist, daß sie die Stelle der in der Tiefe gewurzelten auszufüllen prätendieren.

Sie prätendiert nicht, eine Grundstellung zu sein, sondern möchte vielmehr die Bedeutung einer solchen gewinnen bzw. die Person von ihrer tatsächlichen Grundstellung abziehen und in sich selbst aufnehmen. Wie wir schon gelegentlich der Herausarbeitung der Tiefe der Seinsstufe zeigten, daß der Gegensatz von bloßem Wollen



und realem Akt ganz zu scheiden ist, von dem von schattenhafter wurzelloser Existenz und verwurzelter realer Existenz, so auch hier. Das substanzlose der Grundintention gegenüber der Grundstellung liegt nach einer ganz anderen Richtung als die Scheinexistenz — gibt es doch scheinhafte Grundintentionen und echt verwurzelte volle reale Grundintentionen, wie es scheinhafte Grundstellungen und volle reale Grundstellungen gibt. Diese Gegensatzpaare fallen nicht zusammen, sondern kreuzen sich.

Denken wir z. B. an Menschen, die sich nach einem demütigenden Erlebnis vornehmen, sich zu bessern, die im Moment eine neue Grundintention, nicht eine neue faktische Grundstellung einnehmen. Aber wir merken schon im Augenblick, diese neue Intention oder »Gesinnungsänderung« hat nicht wirklich Wurzel gefaßt — und wirklich am nächsten Tage hat die Person diese Grundintention wieder fallen lassen. Daneben kennen wir den Fall einer echten Fassung einer Grundintention, die in der Person fest verwurzelt, an der Umgestaltung des Lebens der Person arbeitet, obgleich die faktische Stellung zunächst noch dieselbe bleibt und erst langsam von der Grundintention umgeformt wird.

Vergleichen wir nun Grundstellung und Grundintention, so ergeben sich deutlich folgende Unterschiede:

1. Die bloß tatsächliche Grundstellung ohne Intention erfüllt, auch wenn sie eine positive Zuwendung zum Guten enthält, niemals die eigentliche Forderung der Wertwelt nach einer gebührenden Antwort, da das Verhältnis gleichsam ein akzidentielles bleibt, die Werte aber gerade ein prinzipielles fordern. Erst die moralische Intention trägt in ganz neuer eigentlicher Weise diesem formalen Grundzug der Wertewelt Rechnung — erst sie involviert das neue Verständnis für diese formale Eigenart des »Guten«. Erst in ihr vollzieht sich gleichsam das geistige »Sprechen«, sowohl das verstehende Vernehmen der Sprache der Wertewelt, wie das Erwidern derselben.

2. Grundstellung und Grundintention besitzen ein völlig anderes Verhältnis zur Sanktion. Die Grundstellung als solche hängt mit der Sanktion nicht wesensmäßig zusammen, bzw. die Sanktion ist kein konstitutives Element für sie, wenn sie auch durch das Sanktioniertwerden wesentlich modifiziert wird. Die Grundintention hingegen ist in der Sanktion wesensmäßig verknüpft — sie ist gleichsam die zum eigenen vollen Akt gewordene Sanktion. Bei den unbewußten Typen ohne Grundintention kann eine Sanktion völlig fehlen. Wenn wir an das naturhaft naive, unprinzipielle Stehen-in-seiner-Grundstellung Leporellos denken, so leuchtet es ein, daß von einer



wirklichen Sanktion bei ihm nicht gesprochen werden kann. Man kann allerdings ebensowenig von einer negativen Sanktion bei ihm sprechen, einer Desavouierung, vielmehr ist er noch nicht bis in die Sanktionssphäre hinein wach — er macht von der Sanktionsfähigkeit, obgleich er sie natürlich objektiv besitzt, keinen Gebrauch. Er hat auch nicht ausdrücklich darauf verzichtet, wie der spezifische Skeptiker, sondern sie kommt für ihn in seiner Unbewußtheit noch nicht in Frage. Wir haben hier also eine Grundstellung ohne eigentliche Sanktion — nicht gegen die Sanktion —, der betreffende lebt in schlichtem, unbewußtem Einverständnis mit seiner Grundstellung. Die Grundstellung kann also eine eigentliche Sanktion bis auf diesen letzten Rest eines unbewußten Einverstandenseins bzw. eines tatsächlichen Sichüberlassens eines tatsächlich In-ihr-stehens entraten, wenn das auch für sie eine entscheidende Modifikation darstellt, ob sie ohne oder mit Sanktion versehen ist — für ihr Wesen ist es nicht direkt konstitutiv, es gibt auch Grundstellungen ohne Sanktion. Aber sie kann nicht nur ohne Sanktion auftreten, sondern sogar entgegen einer konträren Sanktion bestehen. Bei dem bewußten Typus mit einer Grundintention außer seiner tatsächlichen Grundstellung kann die Grundstellung desavouiert werden, es wird ihr die Sanktion nicht nur verweigert, sondern sie wird ausdrücklich desavouiert. Wenn sie damit auch im gewissen Sinn »entseelt« worden ist, so existiert sie doch noch in rudimentärer Form weiter, wir bleiben nicht nur in vielen Einzelstellungen stehen, wo wir waren, sondern auch in unserer Stellung zu Gott und Welt. Im Gegensatz dazu sind Grundintention und Sanktion *wesenhaft verknüpft*.

Eine Grundintention ohne ausdrückliche Sanktion ist undenkbar, wie erst recht eine desavouierte Grundintention. Sie ist vielmehr ihrem Wesen nach sanktioniert, aus der Sanktionshaltung geboren — die reine Entfaltung der verselbständigten Sanktion zu einem Akt im vollen Sinne. Sie *wird* nicht sanktioniert, sondern sie *ist* selbst Sanktion, sie ist nur noch mehr als bloße Sanktion. Die Sanktion ist eo ipso stets in ihr inkarniert. Die gegenwärtige Grundintention kann also garnicht sanktioniert werden, so wenig wie die Sanktion selbst wieder sanktioniert werden kann, da sie eben selbst eine zum vollen Akt gewordene Sanktion ist — eine reine Ausgestaltung derselben nach einer neuen Richtung.

An dieser Stelle müssen wir noch einen weiteren Unterschied machen. Die Intention besitzt als solche zwar konstitutiv einen nicht nur die faktische Grundstellung, sondern auch die sanktionsgeborene Grundhaltung der Person transzendierenden Charakter. Die Person



ruht mit ihrer moralischen Intention nie in ihrer faktischen Grundstellung — sie will stets an anderer Stelle stehen als sie faktisch zu stehen stehen meint. Je höher die Person sittlich steht, je wertantwortender ihr wirkliches Sein ist, um so ausgeprägter ist das »subjektive« Diskrepanzbewußtsein von Grundintention und faktischer Grundstellung. Auch wenn objektiv die Person ganz da steht, wo ihre Intention ist, oder besser gesagt, alles Sein und Stellungnehmen von der Intention getragen und qualitativ mit ihr gleichartig geworden ist, wie bei dem Heiligen, bleibt subjektiv dieses Diskrepanzbewußtsein bestehen und die Person desavouiert den leeren Ort, den sie in Wahrheit längst verlassen, aber an dem sie für ihr Bewußtsein noch als Natur zu stehen vermeint. Ist dieser transzendierende Charakter der Grundintention und ihre subjektive Diskrepanz von der Grundstellung der Person für die Intention konstitutiv, so gibt es einen Charakter des unvollständigen, substanzlosen — des nur intendierten, den wohl die moralische Intention besitzen kann, aber durchaus nicht besitzen muß.

Stellen wir zwei Fälle nebeneinander.

In dem einen Fall ist die Person in ihrer Grundstellung weitgehend von Hochmut und Begehrlichkeit beherrscht — daneben besitzt sie aber eine moralische Grundintention. Die Intention ist ganz leer, d. h. ohne jede Füllung durch das eigentliche organische Wesen der Person. Die Person ist nur in dieser leeren Weise auf die Welt des Guten, Positiven gerichtet — es fehlt die Beteiligung des ganzen Wesens der Person, die einer vollen wertantwortenden Stellungnahme — wie Liebe, Begeisterung, Freude — eigen ist.

In dem anderen Fall hat die Person ihre hochmütig-begehrliche Grundstellung verlassen und ist mit ihrem ganzen Wesen in die Intention eingegangen. Sie steht objektiv da, wo ihre Intention ist — ihre Wertantworten haben, einerseits einen sanktionsgeborenen Charakter mit der ganzen Ausdrücklichkeit und Bewußtheit der Intention antwortend, aber mit der größten, das ganze Wesen umspannenden Fülle, in der die tatsächliche Haltung der Person eingeschlossen ist.

Das, was die beiden Fälle unterscheidet, liegt auf der Hand. Im ersteren Fall ist die Intention isoliert und unausgefüllt, ihre Rolle in der Person ist auf einen letzten Rest reduziert. Im letzteren Fall ist die Intention zu ihrer höchsten Entfaltung gelangt, sie hat ihre eigentliche normale Rolle in der Person erreicht. Die Leere und eigentümliche Substanzlosigkeit, die sie im ersteren Fall besitzt, ist kein Wesensmerkmal der Intention, sondern nur einer möglichen Form von Intention eigen. Wir müssen die Momente der »Bewußtheit«, »des-aus-der-Sanktion-geborenseins«, der »willensmäßigen Aus-



drücklichkeit«, die der Forderung der Wertewelt erst wirklich Rechnung trägt — von diesem Moment der Leere und Substanzlosigkeit auf das entschiedenste trennen und uns klar machen, daß sie keineswegs notwendig verbunden sein müssen. Das erstere konstituiert die moralische Intention, bildet ihr Wesensmerkmal, das letztere kann ihr eigen sein — braucht es aber nicht. Die moralische Intention, die die ganze Person umfassend zur Seele des gesamten Seins der Person geworden ist, ist nicht weniger bewußt, ausdrücklich, sanktionsgeboren — wie die leere Intention, die sich isoliert und im qualitativen Gegensatz zu ihr, neben der tatsächlichen Grundstellung der Person erhebt.

Wir müssen uns also hüten, diese Leere und Ungefülltheit der nackten Intention, die für die moralische Intention als solche nicht konstitutiv ist, mit dem obengenannten transzendierenden Charakter gleichzusetzen, der die moralische Grundintention als solcher wesenhaft auszeichnet. Wenn man dies nicht tut und die Leere und Ungefülltheit für ein Wesensmerkmal der Intention hält, würde man in den Fehler der Kantischen Auffassung verfallen, der die Sterilität der Intention für ein Wesensmerkmal des sittlichen Willens erklärt.

Dieses folgenschwere Mißverständnis rührt wohl daher, daß kein solch bloß intendiertes Grundverhalten der Person denkbar ist, ohne die Momente der Ausdrücklichkeit, Bewußtheit und Sanktion. Es ist eine Eigenart der geistigen Person, daß sie nicht nur in wirklichen Stellungnahmen auf Objekte bezogen sein kann, sondern auch in bloßen Intentionen, die, wie wir schon früher sahen, nie als bloß freischwebende wurzellose Stellungnahmen interpretiert werden dürfen. Eine Grundrichtung in dieser Seinsform schließt stets die Bewußtheit, Ausdrücklichkeit und Sanktion in sich. Wegen dieser einseitigen Wesensbeziehung verfällt man leicht in den Fehler, auch umgekehrt einen so engen Zusammenhang anzunehmen. Man meint, die Ausdrücklichkeit, Bewußtheit und Sanktion sei notwendig an diese eigentümliche Seinsform des Bezogenseins gebunden. Davon kann aber, wie wir eben sahen, keine Rede sein.

Das bisher Betrachtete führt uns dazu, folgende drei Grundarten des Bezogenseins der Person auf Objekte zu unterscheiden. Einmal die faktische Grundstellung der Person — die ohne jegliche moralische Intention vorhanden sein kann oder von einer moralischen Intention desavouiert wird. Für diese »natürliche« unsanktionierte Stellung, in der die Person sich kraft ihrer natürlichen »Gravitation« befindet, wollen wir den Ausdruck Grundstellung verwenden. Sie stellten wir bisher der moralischen Intention gegenüber.



Zweitens die moralische Grundintention, die entweder nackt auftreten kann – ohne jede Füllung des übrigen Wesens der Person eben als »bloße« Intention, oder als Seele der Grundhaltung der Person – als Träger der sanktionsgeborenen Haltung der Person, die nunmehr nicht einfach dasteht, wo ihre natürliche Gravitation sie festhält – sondern frei die Intention mit ihrem ganzen Wesen mitvollzieht.

Drittens endlich diese sanktionsgeborene Haltung der Person selbst, deren Seele die Intention ist – bei der die Person nicht da steht, wo sie ihren Anlagen nach sanktionslos stünde –, sondern mit ihrem ganzen Wesen mit der moralischen Intention sich identifiziert hat – bei der alle Stellungnahmen aus dem Sanktionszentrum, ohne an Fülle zu verlieren, entspringen, wie es typisch bei Heiligen der Fall ist. Diese wollen wir fortan im Gegensatz zur Grundstellung die Grundhaltung der Person nennen, die natürlich auch nur auf der positiven Seite als wertantwortende vorkommen kann.

Selbstverständlich ist bei Personen mit einer moralischen Intention nicht entweder nur eine Grundstellung mit desavouierender nackter Intention oder nur eine von der zum Wesensprinzip gewordenen Intention getragene Grundhaltung vorhanden, sondern die Person kann teils noch tatsächlich in ihrer Grundstellung verharren, teils schon zur Grundhaltung sich erhoben haben – in gewissen Schichten kann sie noch von der Intention unberührt bleiben – in anderen schon durch diese ganz getragen sein. Wir werden auf diese Unterschiede noch gleich zu sprechen kommen, wenn wir den möglichen Einfluß der Grundintention auf die Grundstellung kennen lernen.[1])

In der Sphäre des aktuellen Erlebnisstromes können natürlich noch Regungen dieser Art vorkommen, es kann hier auch noch ein

1) Die Fundierungsbeziehung der Stellungen der Person zu einzelnen Gebieten in der Grundstellung ist eine ganz andere als diejenige von Intentionen auf einzelne Gebiete in der Grundintention. Während mit der Änderung der allgemeinen Grundstellung eine Änderung der Einzelstellungen ohne weiteres Hand in Hand geht – ist dies bei der Grundintention durchaus nicht der Fall. Wenn jemand seine faktische Grundstellung aufgibt, etwa bei einer Bekehrung, so erstirbt mit dem Verlassen der bisher innegehabten Grundstellung auch die zugehörige Einzelstellung ohne weiteres. Mit der faktischen Abkehr von der Welt des Begehrlichen im allgemeinen und der Zuwendung zur Welt der sittlichen Werte –, bzw. zum Guten – erstirbt z. B. die konkretere Hingegebenheit der Person an die Sphäre der Gaumenlust von selbst. Indem sich die Person in toto von der Begehrlichkeit abgelöst hat, liegt auch im einzelnen nunmehr dies alles hinter ihr – sie steht jenseits dieser Sphäre, in der sie vorher lebte.



»freischwebendes« Entgleisen stattfinden — in der überaktuellen Sphäre, in der sich all das befindet, was zum wirklichen, dauernden Wesen der Person gerechnet werden muß, kann jedoch, solange ein Rückfall in die verlassene Grundstellung nicht wieder eintritt, eine solche Haltung nicht stattfinden (vgl. dazu oben). Grundstellung und überaktuelle Einzelstellung stehen in einem so engen Zusammenhang, die Fundierung ist eine so unmittelbare und absolute, daß jeder Veränderung in der Grundstellung eine Veränderung in den Einzelstellungen und dem Verlassen der Grundstellung ein Verlassen der Einzelstellungen ohne weiteres entspricht.

Bei der Grundintention hingegen liegt eine solche selbstverständliche Fundierung der Einzelintentionen durchaus nicht vor. Gemäß ihrer bewußten rein geistigen Substanz muß, wie sie selbst stets einmal aktuell »gefaßt« werden mußte, auch jede Einzelintention einmal neu »gefaßt« werden. Wohl ist durch die Grundintention eine selbstverständliche Basis für die Einzelintentionen gegeben, wir können ohne weiteres annehmen, die Person, die eine bestimmte qualitative Grundintention gefaßt hat, wird auch die dieser qualitativen Stufe entsprechende Einzelintention im gegebenen Moment fassen. Aber sie muß die Einzelintention doch neu fassen, diese bestehen noch nicht ohne weiteres in der Person mit der neu gefaßten Grundintention — so daß die Person sich ihrer bei gegebener Situation nur inne zu werden brauchte, daß sie sie in sich vorfände, wie es bei den Einzelstellungen der Fall ist, die mit gegebener Grundstellung — ohne daß die Person sie bewußt einsetzen müßte, einfach von selbst sich einstellen. Dieser Unterschied der Fundierung der Einzelstellungen in der Grundstellung und der Einzelintentionen in der Grundintention zeigt uns den Unterschied von Grundstellung und Grundintention wieder deutlich. Die Grundstellung ist da, ohne daß sie einmal aktuell von der Person hätte eingesetzt werden müssen, während die Grundintention, obgleich an sich natürlich erlebnistranszendent und überaktuell, stets einmal aktuell eingesetzt werden muß. Jetzt gilt es, das eigentümliche Verhältnis, in dem beide zueinander stehen, kennen zu lernen; denn sie sind beide voneinander abhängig und die Grundintention besitzt eine eigenartige Wirkungsmöglichkeit auf die Grundstellung, wie wir in folgendem sehen werden.

§ 2. Die Wirkung der moralischen Intention als solcher auf die Grundstellung.

Wenn jemand, der bisher keinerlei Grundintention besaß, dazu gelangt, eine solche zu fassen und den großen Schritt vollzieht, den





wir als die spezifisch »moralische Wendung« bezeichneten, so bleibt davon natürlich seine Grundstellung nicht unberührt. Zwei Menschen, die vorher dieselbe gemischte Grundstellung einnahmen, für die teils das Begierlich-angenehme, teils das ihren Hochmut Befriedigende, teils das Gute eine Rolle spielte — haben nicht mehr genau die gleiche Grundstellung, wenn die eine aus ihrer »Unbewußtheit« erwachend in den Besitz einer moralischen Grundintention gelangt. Das bloße Auftreten derselben bedeutet eine wesentliche Modifikation der Grundstellung der Person. Wenn sie auch im übrigen noch an der Stelle faktisch stehen bleibt, wo sie vorher war, wenn sie der Sphäre der Begierlichkeit und des Hochmutes auch noch relativ hingegeben bleibt — wenn sie sich auch durchaus noch nicht losgelöst hat, wenn sie auch noch weit entfernt davon ist, dort zu stehen, wo ihre Grundintention ist, so hat doch ihre Grundstellung eine ganz wesentliche Modifikation erfahren durch dieses Erwachen. Die Person hat gleichsam ihren Kopf aus der Schlinge gezogen, wenn auch ihr Leib noch darin ist — sie erhebt ihren Kopf nunmehr über ihre Stellung, statt in derselben »aufzugehen«, wie bisher. Sie steckt nicht mehr bis »über die Ohren« darin und ihr Kopf ist nicht nur als Sprachrohr dieser Stellung wach geworden, wie bei dem bloßen Kenner seiner Grundstellung, sondern zu wirklicher souveräner Erhabenheit über diese Sphäre erwacht, frei eine »Desavouierung« der eigenen Stellung vollziehend. Von dieser Veränderung wird jedoch nicht die ganze Grundstellung in gleicher Weise betroffen. Dieses »köpfen« der Grundstellung durch die Grundintention, dieses »Distanz-zu-ihr-gewinnen« der Person, diese wenigstens »geistige Souveränität« über sie reicht nur so weit, als die Grundintention selbst qualitativ vorgedrungen ist, im übrigen bleibt die Person in ihrer Grundstellung weiter »unbewußt« stecken. Wenn jemand z. B. diese moralische Wendung vollzieht und nun einen guten Willen besitzt, eine bewußte Intention auf das »Gute« faßt — so kann dieses »Gute« qualitativ noch sehr rudimentär sein. Es kann noch mit vielen unreinen Elementen durchsetzt sein. Die Person will zwar das Gute, aber noch in gewissen Grenzen, was sich z. B. darin äußert, daß viele einzelne Werttypen noch nicht mit einbezogen sind in das Gesamtbild des erstrebten »Guten«. Jemand will zwar das »Gute«, er will im einzelnen Gerechtigkeit, Treue, Zuverlässigkeit, Solidarität, Wahrhaftigkeit — aber Demut, verzeihende Liebe, Keuschheit will er noch nicht. Er versteht ihre Wertnatur noch nicht — er ahnt noch nicht, daß das »Gute« dies auch umschließt, bzw. er ahnt noch nichts von den Tiefen und Höhen,



in die das »Gute« hineinreicht. Wie wir an früherer Stelle sahen, entsprechen sich Grundwert und Einzelwert in der Weise, daß der Blindheit für einen konkreten Werttypus, etwa Reinheit, eine bestimmte Trübung des sittlichen Grundwertes und eine Unvollständigkeit im Erfassen des Grundwertes entspricht. Nur derjenige, der alle konkreten sittlichen Werttypen versteht, versteht auch den sittlichen Grundwert richtig – nur für den steht er von aller Versetzung mit hochmuts- und begehrlichkeitsrelativen Elementen befreit, ganz rein in seiner eigenen Natur da. Dieser durchgängigen Korrelation von Grundwert und konkreterem Werttypus entspricht natürlich ebenso eine von Grundstellung und Einzelstellung. Es ist nun nicht schwer zu sehen, daß derjenige, der Demut, Keuschheit, verzeihende Liebe noch nicht kennt und noch nicht verstehen kann – der darum noch unfähig ist, auch sie mit einer bestimmten Einzelintention zu umfassen, auch den Grundwert noch nicht ganz rein vor sich hat und in seiner Grundintention das Gute nur bis zu einer gewissen Tiefe, Vollständigkeit und Reinheit umfaßt. Dann ist er auch nur bis zu einem bestimmten Grad seiner Grundstellung, die ihm den Blick noch teilweise verdunkelt, sich bewußt. Er desavouiert sie ausdrücklich nur so weit, als er sie als falsch rekognosziert hat. Er ahnt nicht, daß er an vielen Stellen, sowohl im einzelnen, als auch in seiner Grundstellung noch ganz an Hochmut und Begehrlichkeit hingegeben ist. Er hat eben den Kopf nicht überall aus seiner Grundstellung herausgezogen, sondern nur bis zu einer gewissen Tiefe. Was jenseits dieser Grenze liegt, bleibt noch unbeleuchtet von der Grundintention, hier hat sich die Spaltung von Grundstellung und Grundintention noch nicht vollzogen – hier bleibt die Person noch in naturhafter Verwachsenheit mit ihrer Grundstellung – hier bleibt sie noch völlig »unbewußt« in dem oben charakterisierten Sinn. Die tiefe Veränderung der Grundstellung durch die Tatsache, daß die Person überhaupt zu einer Grundintention gelangt, erstreckt sich also zunächst nur so tief, als die Grundintention vorgedrungen ist. Nur die Schichten und Teile der Grundstellung, die von der Grundintention durchleuchtet worden sind, aus denen sich die Person *in der Bildung* einer Grundintention wenigstens in ihrer geistigen Spitze herausgerissen hat – werden von dieser tiefgehenden Veränderung betroffen – im übrigen bleibt die Person, wie gesagt, in ihrer Grundstellung. Aber auch die Grundstellung im ganzen erhält eine durchgängige Modifikation durch das Vorhandensein einer moralischen Grundintention. Diese Modifikation ist aber nicht mit jener tiefgehenden Veränderung zu vergleichen, die

36*

wir als »Köpfung« der Grundstellung bezeichneten, es ist nur, wie wir immer bei Betrachtung der Person sehen, die Person doch eine solche Einheit, daß keine Veränderung an einer Stelle völlig isoliert bleibt – irgendeine Färbung erhält stets dadurch auch das übrige. Das Auftreten einer moralischen Intention bedeutet eine so entscheidende Veränderung der ganzen Person, ihre Grundhaltung wird dadurch formal so verändert, daß auch die Grundstellung in den Schichten, wo sie allein bleibt und von der Grundintention nicht durchleuchtet wird, doch einen anderen Charakter aufweist, als bei den Personen, bei denen keinerlei moralische Intention vorhanden ist. Wenn die Person irgendwo »moralisch bewußt« geworden ist, ist ihre naturhafte Unbewußtheit – auch da, wo sie an sich noch fortbesteht, niemals ganz dieselbe als bei der völlig unbewußten, unerwachten. Das intentionslose, einfache Stehenbleiben gewissen Gebieten gegenüber des sogenannten »moralisch strebenden« Menschen – ist von dem Schlaf Leporellos doch immer schon verschieden.

### § 3. Die Modalitäten der Grundintention.

Findet sich eine letzte Färbung und Umgestaltung der ganzen Grundstellung immer, wenn die Person überhaupt eine moralische Intention besitzt, eine Umformung, die durch die bloße Existenz einer moralischen Intention als solcher gegeben ist, so hängt der Grad dieser Umformung ganz von der »Modalität« der Grundintention ab. Die Grundintention kann nämlich in sehr verschiedenen Modalitäten auftreten. Wir müssen vor allem drei solcher Modalitäten unterscheiden.

Sie kann erstens in endlicher und begrenzter Form auftreten. Jemand hat einen guten Willen, er bejaht das »Gute«, aber nur bis zu einem bestimmten Grad. Der Gesamtwert ist nicht nur qualitativ rudimentär und primitv, mit trübenden Hochmuts- und Begehrlichkeitselementen durchsetzt, er wird auch nur intendiert in diesen Grenzen. Die Person ist nur bereit sich an diesen Grundwert hinzugeben, sofern er nicht eine zu radikale Absage an Hochmut und Begehrlichkeit involviert. Die trübenden Elemente in der Materie des Ideals sind nicht nur die Folgen einer nicht ganz überwundenen Wertblindheit, sondern eine conditio sine qua non für die wertantwortende Hingabe der Person. Der gute Wille solcher Personen ist nicht »unbegrenzt«; sie wollen sich innerhalb gewisser Grenzen der Welt der Werte und ihrer Forderung unterwerfen – aber eben nur innerhalb gewisser Grenzen. Es gibt einen Punkt, an dem sie rufen, »halt, so weit gehe ich, aber nicht weiter«; sie wollen



Gott dienen, solange »ihre Kreise« dadurch nicht gestört werden. Sehr oft treffen wir solche Menschen, von denen wir dann sagen, gewiß, sie haben einen guten Willen – aber keinen unbegrenzten. Man darf ihnen nicht zu viel zumuten – man weiß, man kann nicht ohne weiteres stets an ihren guten Willen appellieren. Es fehlt nicht bloß an der sittlichen Einsicht – ein Fehler, der ja auch stets verschuldet ist und in der Grundstellung begründet ist –, sondern auch an der Absolutheit des guten Willens. Es ist der durchschnittliche Typus des braven moralischen Mannes, bei dem diese Modalität des guten Willens auftritt, allerdings zugleich der Typus des »Gerechten«, bei dem der Schritt zum Pharisäer nicht mehr groß ist. Der sittliche Wert der moralischen Intention in dieser Modalität ist denn auch an sich noch ein sehr bedingter, noch abgesehen von der Gefahr der Selbstgerechtigkeit. Der Einfluß auf die Schichten der Grundstellung, die von der moralischen Intention unberührt bleiben, ist bei dieser Modalität der denkbar geringste.[1])

Die moralische Intention kann aber auch unbegrenzt auftreten. Wir treffen oft Menschen, die zwar noch ein primitives und rudi-

---

1) Dieser Fall des »begrenzten« guten Willens darf natürlich nicht mit dem des jenseits der »moralischen Intention« überhaupt liegenden Falles des Idolfanatikers verwechselt werden. Bei dem Idolfanatiker wird ein rein auf Hochmut und Begehrlichkeit Relatives formal zum Wert erhoben, nur um es als solches zu steigern, nur um für es die objektive Gültigkeit der Wertewelt zu usurpieren. Er gibt sich an das Idol hin, nicht um des scheinbaren formalen Wertcharakters, sondern um der idolatrischen Materie willen. Er besitzt weder einen unbegrenzten noch einen begrenzten guten Willen, sondern ein bewußtes Abzielen auf die Hochmut und Begehrlichkeit befriedigende Materie des Idols, das durch diese pseudo-objektiv-gültige Form eine noch tiefere Befriedigung für Hochmut und Begehrlichkeit gewährt. Typisch dafür sind all die Ressentiment-geborenen Idole. Der große Unterschied zwischen der b ö s e n Haltung der Schöpfer eines Idols und der t r a g i s c h e n, derer die diesem Idol »guten Willens« folgen, durch seinen »idealen Charakter« getäuscht – besteht eben in dem Unterschied von idolatrischer Hingabe und echtem »guten Willen« bzw. »moralischer Intention«, wenngleich die Haltung der letzteren damit nicht von aller Schuld freigesprochen werden kann.

Wenn hier von Idolen die Rede ist, so sind darunter zunächst nur die reinen qualitativen Idole verstanden, in denen ein negatives formal als positiv wertvolles hingestellt wird, wie das Idol der anarchischen »Auslebefreiheit«, das Idol der »Autarkie«, nicht die Stellungsidole – in denen ein an sich Wertvolles nur an eine viel zu hohe, evtl. absolute, ihm an sich nicht zukommende Stelle gerückt wird – wie das Staatsidol des den Staat vergottenden, das Kulturidol, das Kunstidol usw. Bei den Stellungsidolen liegt vielmehr ein ganz anderer Fall vor. Auf die verschiedenen Idoltypen soll in einer eigenen Arbeit eingegangen werden.

mentäres, inadäquates Bild der sittlichen Wertewelt und des Grundwertes »gut« haben, von denen wir aber entschuldigend hervorheben, sie haben ja einen so unbegrenzt guten Willen. Die unreinen Elemente, die in dem »Ziel« ihrer moralischen Intention enthalten sind, sind hier ein reiner Ausfluß ihrer partiellen Wertblindheit – also ihrer faktischen Grundstellung – aber die moralische Intention richtet sich nicht ausdrücklich auf diese – so daß sie dem »Guten« nur in dieser Verunreinigung sich hingibt. Die moralische Intention gilt dem Grundwert, sofern er wirklich wertvoll ist – die unreinen Elemente werden mitbejaht, spielen für die Frage der Hingabe aber keine integrierende Rolle.

Es ist dies eine höchst merkwürdige Eigenart der moralischen Intention, daß sie über das ihr gegebene Objekt, dem sie faktisch gilt, hinaus auf die ganze Welt des Guten, auch soweit es der Person nicht bekannt ist, abzielen kann. Es gibt Fälle, in denen jemand ein noch relativ primitives Bild der Welt des sittlich Guten besitzt. Denken wir an jemand, dem die philantropischen Ideale der Aufklärungszeit, wie sie etwa in Schikaneders Text der Zauberflöte verkörpert sind, die Welt des sittlich Guten an sich repräsentieren. Von der Begrenztheit, den verunreinigenden Hochmutselementen in diesem »Ideal« weiß und bemerkt er nichts, aber seine moralische Intention gilt dem »Guten« in diesem Ideal, sie zielt auf dasselbe »qua« gut hin, in der Intention liegt eine unendliche Richtung auf das Gute, die über dieses Ideal weit hinausführt, obgleich die Person von nichts Höherem »weiß«. In ihrem guten Willen liegt immanent die Bereitschaft zu ganz anderem, als das ist, was die Person infolge ihrer partiellen Wertblindheit zu fassen und zu verstehen imstande ist. Wir haben ihnen gegenüber das Gefühl, daß ein guter Wille vorliegt, an den man unbegrenzt appellieren kann. Diese Personen können mit ihrem guten Willen fortleben in ihrer Richtung auf ein sehr primitives, sittliches Gesamtziel, nichts ahnend davon, wie tief sie noch in ihrer hochmütig-begehrlichen Grundstellung stecken, wie in der Tiefe eine Strecke weit nur eine intentionslose und sanktionslose Grundstellung fortbesteht. Aber wenn sie sich unter die echte Autorität unterordnen, vermag diese an ihren guten Willen anzuknüpfen und die moralische Intention in die letzte Tiefe der Person hineinzutragen. Die vorhandene moralische Intention besitzt eine formale und potentielle Unbegrenztheit, die eine Unterlage für die echte Autorität gewährt und die diese in eine materiale und aktuelle verwandeln kann.



Es ist nicht schwer zu sehen, daß die moralische Intention, die in dieser zweiten Modalität auftritt, von weit größerem Einfluß auch für die Teile der Grundstellung ist, die sie an sich nicht mitbetrifft, als die moralische Intention in der ersten Modalität, also die begrenzte moralische Intention. Bei diesen Menschen mit unbegrenzt gutem Willen ist die ganze Grundstellung, auch wo sie ohne moralische Intention fortbesteht, durch das bloße Vorhandensein einer potentiell-formal unbegrenzten moralischen Intention wesentlich modifiziert. Der Schlaf ist hier, auch wo er an sich noch fortbesteht, wesentlich weniger tief und konstitutiv als im Falle der ersten Modalität, geschweige denn als bei Menschen ohne moralische Intention.

Diese Unbegrenztheit ist aber ohne die Hilfe einer Autorität rein potentiell, d. h. die Person weiß nicht nur nicht im einzelnen, wie tief sie noch in ihrer sanktionslosen Grundstellung lebt und inwiefern ihr Ziel mit unreinen Elementen versetzt ist — sondern sie vollzieht auch diese Richtung ins Unbegrenzte nicht ausdrücklich. Dieses Moment führt uns aber schon zu der dritten Modalität der moralischen Intention. Sie kann nämlich nicht nur potentiell unbegrenzt sein, sondern die Person kann auch die formale Unbegrenztheit aktuell vollziehen. Die Person kann, obgleich in ihrem Verständnis für den Grundwert noch nicht zu völliger Reinheit durchgedrungen, doch ausdrücklich die Bereitschaft in ihrem guten Willen über das gegebene Bild der Welt des sittlich Guten hinauszugehen, wenn sie auch noch nicht weiß, in welcher Richtung, besitzen. Sie kann sich der Unbegrenztheit der Bereitschaft, wenn auch nur in formaler Weise ausdrücklich innewerden, gleichsam sagen, ich bin zu allem bereit, was Gott von mir verlangt. Obgleich sie im einzelnen noch nicht zu wissen braucht, worin die Begrenztheit ihres sittlichen Weltbildes besteht, obgleich sie nichts davon weiß, daß in vielen Schichten ihrer Grundhaltung eine moralische Intention noch nicht existiert, so ist sie sich doch ihrer Begrenztheit und relativen Unerwachtheit g e n e r e l l bewußt, im Gegensatz zu den Typen mit einer bloß potentiell unbegrenzten moralischen Intention. Diese Person könnte die Worte der Apostel wiederholen, die sie noch vor ihrem völligen Erwachen zu Christus sprachen: »Herr, wohin willst Du, daß wir gehen«.

Für diese dritte Modalität der moralischen Intention ist es besonders charakteristisch, daß die faktische Grundstellung generell desavouiert wird. Auch da, wo man von ihrer Negativität nichts weiß, auch da, wo man am wenigsten einen Schlupfwinkel von Hochmut und Begierlichkeit vermuten dürfte. Im Gegensatz zu der



Person, bei der die moralische Intention die faktische Grundstellung durchgängig »geköpft« hat, bei der durchweg die Grundstellung von einer moralischen Intention durchleuchtet ist, kann die Person hier noch an vielen Stellen schlafen und ihre Gesamthaltung streckenweit nur in einer faktischen Grundstellung bestehen. Aber ihre moralische Intention zielt bewußt auf die ganze Grundstellung, ihre Gültigkeit auch für alles erklärend, was sie tatsächlich noch nicht umfaßt. Es ist die typische Haltung des echten, aber primitiven Christen, der es noch zu keiner völligen Köpfung der Grundstellung gebracht hat. Er lebt in der Einstellung, die in den Worten zum Ausdruck kommt: »Gott sei mir armem Sünder gnädig«, sich als Sünder im ganzen fühlend, ohne deshalb im einzelnen wissen zu brauchen, wo er noch unerwacht, schlicht in der Hingabe an Hochmut und Begehrlichkeit lebt. Er dasavouiert seine faktische Grundstellung in toto und erklärt seine unbegrenzte Bereitschaft die moralische Intention auf alles auszudehnen, ohne den Umfang seiner faktischen Begrenztheit wirklich zu kennen. An dieser formalen Unbrenztheit der moralischen Intention wird nichts dadurch geändert, daß die Person in ihrer faktischen Unerwachtheit weiterhin verbleibt.[1])

Natürlich ist die moralische Intention, wenn sie in dieser dritten Modalität auftritt, von noch größerem Einfluß auf die gesamte Grundstellung der Person, auch für die Teile derselben, bei denen sich nur eine faktische Stellung und keinerlei moralische Intention daneben findet, als die moralische Intention in den beiden anderen Modalitäten. Erst recht hat bei diesem Typus die Grundstellung, auch

1) Diese Modalität der moralischen Intention bleibt subjektiv bestehen, auch bei dem völlig Erwachten. Auch bei jemand, dessen Verständnis für den Grundwert »gut« zur völligen Reinheit gelangt ist, der in dem Ziel der moralischen Intention keinerlei hochmütig-begehrliche Elemente besitzt, der alle Werttypen versteht und kennt, dessen moralische Intention die ganze Grundstellung durchdringt, bei dem sich nirgends mehr ein unerwachtes Stecken in seiner bloß faktischen Grundstellung findet, liegt auch eine solche generelle Desavouirung der faktischen Grundstellung vor, sowie eine prinzipielle Unbegrenztheit der moralischen Intention, stets bleibt das Bewußtsein, daß sie die Intention nicht auf das Bekannte beschränken darf, und muß auch bleiben. Stets muß die Person das Bewußtsein behalten, ich will das Gute, das ich noch lange nicht genug erkenne., ich desavouiere meine natürliche Grundstellung, deren Verderbtheit ich sicher noch lange nicht genug erkenne. Die Intention muß diesen formal in die Unendlichkeit transcendierenden Charakter behalten, auch da, wo das Ziel de facto wenigstens in seiner Wertnatur rein erfaßt wird und selbst, wenn die Person tatsächlich da steht, wo ihre Intention ist, bzw. ihre Grundstellung ganz in die Intention eingegangen ist, und wir von einer sittlichen Grundhaltung im vollen Sinne sprechen können.

soweit sie noch von der Intention »unentdeckt« fortbesteht, nie mehr denselben Charakter, wie die Grundstellung des unbewußten Typus ohne moralische Intention. Hier hat die ganze Grundstellung, auch wo sie noch nicht geköpft wurde durch die Intention', doch einen gewissen Ungültigkeitscharakter erhalten, infolge der generellen Desavouierung. Die Person ruht nirgends mehr mit ihrem ganzen »Gewicht« in ihrer Grundstellung, alles hat generell ein Fragezeichen erhalten.

§ 4. Die umformende Wirkung der moralischen Grundintention.

Von dieser Veränderung der Grundstellung durch das bloße Eintreten der Grundintention ist die eigentliche Wirkung der Grundintention auf die Grundstellung ganz zu trennen. Wir können durch die Grundintention unter Umständen die bestehende Grundstellung wirklich auflösen, bzw. uns wirklich an einen anderen Ort hinstellen. Denken wir z. B. an gewisse Momente im Leben von Heiligen, so können wir sehen, wie die Intention die Grundstellung wirklich umformt. Wenn nämlich die Intention voll willensmäßigen Charakter annimmt und der Grundstellung mit letztem unerbittlichem Ernst »zu Leibe geht«, indem sie zur »Tat« wird, so wird die Person wirklich durch sie an eine andere Stelle »hingestellt«. Dies vollzieht sich meist an der Loslösung der Person von einer Einzelstellung, die dann die Grundstellung gleichsam vertritt. Denken wir an die Situation, die vom hl. Franz von Assisi berichtet wird. Er trifft auf der Straße einen Aussätzigen. Aussätzige waren ihm bisher der Inbegriff alles Ekelhaften. Trotz seiner großen Liebe zu Armen und Kranken, die ihm schon vorher in so hohem Maße eigen war, daß er einem frierenden Bettler sofort seinen Mantel schenkte, hatte er ein unsagbares Grauen vor den Aussätzigen. Trotz seiner auf das Höchste, auf Gott und die Heiligkeit, gerichteten Grundintention, die das Gute in vollständiger und reinster Form umfaßte, bzw. auf dasselbe abzielte, trotzdem er im größten Umfang seine Grundstellung verlassen und aus einer rein demütig ehrfürchtig liebenden Grundhaltung herauslebte, »hing« er doch noch faktisch an der »Welt«, an »sich« selbst, am Angenehmen, wenigstens an dieser letzten tiefsten[1]) Stelle, an diesem letzten Rest — und gerade in diesem konkreten Verhältnis zu den Aussätzigen verdichtete sich

1) Tiefe ist hier natürlich in einem besonderen Sinne gemeint, nicht als qualitative Tiefe der Begehrlichkeit, sondern im Gegenteil als peripherste vom Standpunkt der qualitativen Tiefe der Begehrlichkeit aus — aber als »letzter« Rest der in der Person nach aller Absage noch zurückbleibt.



dieser letzte Rest von Anhänglichkeit. In diesem Moment, als er den Aussätzigen trifft, reißt er sich durch seine Grundintention, bzw. durch eine in dieser fundierten Einzelintention von dieser Anhänglichkeit los, indem er ihr unerbittlich zu Leibe geht. Die Intention wird zur »Tat«, er stürzt auf den Aussätzigen zu und umarmt ihn, küßt seine übelriechenden eitrigen Wunden und erstickt damit nicht nur diese konkrete Einzelstellung, sondern in dieser und durch diese die letzte Anhänglichkeit an die Welt. In diesem Moment »überwindet« er wirklich seine bisher noch an einer Stelle festgehaltene Grundstellung oder den letzten Rest derselben. Jetzt steht er wirklich an einer anderen Stelle — fern und losgelöst von der Welt und sich, an der er noch vorher mit einigen Fasern hing —, er hat sich durch dieses Tun »losgerissen« und an eine andere Stelle gesetzt. Diese Veränderung ist hier vom bewußten Personenzentrum »vollzogen« worden. Die Intention, von der Welt des Angenehmen sich loszureißen, bestand vorher als natürliche Konsequenz der ganz auf Gott gerichteten Grundintention. Sie bestand neben dem tatsächlichen Hingegebensein an die Welt des Angenehmen wenigstens in seinen letzten Resten. Die Intention hat aber nun endlich wirklich Hand angelegt, an dieses konkrete Hingegebensein und durch dieses hindurch an die ganze Grundstellung — sie hat voll willensmäßigen, ja direkt tathaften Charakter angenommen — die Person hat nun diese innere Tat vollzogen. Dann steht die Person wirklich da, wo ihre Intention ist, sie steht voll und ganz in ihrer Intention, die ganze Fülle der Person ist in die Intention eingegangen, wenn auch die Person selbst *subjektiv* den nunmehr leeren Ort, wo sie bisher gestanden, als ihre Natur weiter desavouiert.

Die Grundintention kann also die Grundstellung auch direkt *umformen*, besser gesagt, die Person kann durch die Grundintention ihr wirkliches Sein verändern, sie kann sich an eine andere Stelle stellen.

Die Grundintention kann nun erstens Einzelhaltungen umformen, etwa die Loslösung von einem bestimmten Gebiet vollziehen, ohne daß die Grundstellung als Ganzes dadurch aufgegeben wird. So kann etwa jemand sich von der Anhänglichkeit an die Sphäre der Gaumenlust losreißen, durch die zur Tat werdende Grundintention. Er beschließt etwa, von allen Speisen, die ihm besonders lieb sind, nie mehr zu essen, etwa, nie mehr Süßigkeiten zu essen, oder keinen Wein mehr zu trinken. In diesem Beschluß reißt er sich wirklich von der Sphäre der Gaumenlust los oder er tut es allmählich,



indem er in allen einzelnen Situationen stets diesen Riß weiter vollzieht und durchführt. Aber er reißt sich nur von dieser besonderen Sphäre los, sie symbolisiert nicht die ganze Sphäre des Angenehmen überhaupt, sie vertritt nicht die Welt des Begehrlichen, so daß diese besondere Sphäre nur der Ansatzpunkt für das Ganze ist.

Dadurch verändert er wohl auch zugleich etwas an der Grundstellung, sie wird dadurch wesentlich modifiziert, aber diese einzelne Anhänglichkeit an ein besonderes Gebiet »repräsentiert« nicht die Anhänglichkeit an das Angenehme überhaupt, so daß mit der Absage an das besondere Gebiet die ganze Welt des Begehrlichen mitgetroffen wird.

Es kann die Person also erstens ihre Stellung zu einem besonderen Gebiet wirklich verändern durch die Grundintention und eine in ihr fundierte Einzelintention. Infolge des engen funktionellen Zusammenhangs von Grundstellung und Einzelstellung, den wir oben kennen lernten, bedeutet jede Aufgabe einer Einzelstellung eine qualitative und »formale« Modifikation der Grundstellung. Aber die Grundstellung als Ganzes wird deshalb in diesem Fall noch nicht aufgegeben.

Die Person kann aber weiterhin auch die Grundstellung als Ganzes durch die Grundintention umformen, indem sie eine Einzelstellung aufgibt, die symbolisch die ganze Grundstellung vertritt, wenn es sich um die Einzelstellung handelt, in der sich die Grundstellung verdichtet, soweit sie noch begehrlicher oder hochmütiger Natur ist. Wir lernten dies soeben in dem Beispiel des heiligen Franziskus kennen. Was noch an Begehrlichkeit und Eigenliebe in seiner Grundstellung vorhanden war, hatte sich in diesem einen Punkt konzentriert. Mit dem Sichlosreißen von dieser Stelle riß er sich von seiner ganzen tatsächlichen Grundstellung los, soweit sie noch begehrlich-hochmütiger Natur war. Die Einzelstellung ist dann gleichsam nur der Punkt, an dem »Hand« an die Grundstellung »gelegt« wird, durch sie hindurch wird der Bruch mit der Grundstellung vollzogen.

Dabei ist zu beachten, daß jede Umformung der Grundstellung durch die Grundintention nicht nur eine materiale ist, also eine Ausschaltung der Herrschaft von Hochmut und Begehrlichkeit, sondern zugleich auch stets eine formale Umgestaltung, der wir oben durch die Gegenüberstellung von Grundstellung und Grundhaltung gerecht zu werden suchten. Die neue sanktionsgeborene Stellung-

nahme ist kein Ausfluß der Grundstellung mehr, sondern ein Ausfluß der Grundhaltung. Es ist eine »Einzelhaltung«, nicht aber eine »Einzelstellung«. Wie wir früher sahen, löst die zur vollen Tat gewordene moralische Einzelintention die jeweilige faktische Einzelstellung auf, so daß die Person in diesem einzelnen Punkt nicht mehr da steht, wo sie vorher stand, daß sie vielmehr, wie wir sagten, in diesem Punkte in ihrer Intention steht, aber genau genommen »steht« sie überhaupt nicht mehr, ihr stellungnehmendes Sein ist als solches formal ein anderes geworden. Nicht mehr ein von der natürlichen Gravitation der Person bestimmtes, sondern ein von der freien, rein geistigen Sanktion getragenes »Schweben«. Der Akt des echten Verzeihens, den jemand, der sich von seiner Anhänglichkeit an sich selbst durch seine moralische Grundintention losgerissen hat, der das Feld, in dem das Sich-kränken seinen Sitz hat, wirklich und prinzipiell aufgegeben hat, vollziehen kann, als zu tiefst sanktionierten und von der ganzen moralischen Intention getragenen, ist seiner formalen Struktur nach, sowohl wie er in der Person entspringt, als in der Art, wie er vollzogen wird, vor allem aber, was sein Sein als Akt überhaupt betrifft, etwas ganz Andersartiges als ein Quasiverzeihen, das sich vollzieht, nachdem die Kränkung ihre aktuelle Bedeutung verloren hat.

Die Person vollzieht ihn zwar in ihrer ganzen Fülle, aber in ganz anderer Weise selbsttätig aus ihrem eigentlichsten Personzentrum, eben dem Sanktionszentrum, heraus. Dieser Unterschied von sanktionsgeborener, intentionsgetragener Haltung und sanktionsneutraler einfacher Stellung, der sich in jeder konkreten Stellungnahme aufweisen läßt, zeigt sich erst recht deutlich, wenn wir die Einzelhaltungen ganzen Gebieten gegenüber den Einzelstellungen gegenüberstellen oder gar die Grundhaltung der Grundstellung. Jeder Erfolg der moralischen Intention in der Person durch eine qualitative Umformung der Grundstellung bedeutet zugleich eine Erweiterung der Grundhaltung und eine Verringerung der Grundstellung, d. h. die Person ist dadurch mit einer Faser weniger in der Grundstellung und mit einer mehr in der Grundhaltung befestigt. Dieser Unterschied von Grundhaltung und Grundstellung ist nicht gebunden an eine »Arbeit« der moralischen Intention. Eine sanktionsgeborene Grundhaltung liegt nicht nur da vor, wo eine moralische Intention die Grundstellung umgeformt hat. Es kann auch jemand gedacht werden, der von vornherein in der Zeit seiner moralischen Mündigkeit eine moralische Grundhaltung besitzt, die von einer moralischen Intention getragen ist, bei der der Übergang von Grundstellung in



Grundhaltung sich mit dem Schritt des moralischen Erwachens überhaupt von selbst vollzieht. Immer ist zwar subjektiv für die Person ihre Grundstellung gegeben als »ihre« Natur, die sie als Richtung nach unten zu Hochmut und Begierlichkeit kennt und die sie mit ihrer moralischen Intention desavouiert, obgleich sie objektiv mit dem Schwergewicht ihrer Person in ihrer Intention steht, also eine volle Grundhaltung besitzt.

### § 5. Die Abhängigkeit der moralischen Grundintention von der Grundstellung.

Kann durch die Grundintention, die zur »Tat« geworden ist, die Grundstellung der Person wirklich geändert werden, so ist andererseits die Grundintention von der Grundstellung auch bis zu einem gewissen Grade abhängig, nämlich in der Materie dessen, was als das »Gute« angestrebt wird. Je nach der faktischen Grundstellung ist die Wertsichtigkeit verschieden. Je nach der Stufe der Wertsichtigkeit ist die Materie des Objekts der Grundintention verschieden. Von der Grundstellung hängt es also ab, welcher Art das Ziel der guten Intention ist.

Wir treffen oft Menschen mit gutem Willen, deren materiales Ziel noch mit sehr unreinen Elementen durchsetzt ist. Sie sind zwar »bewußte« Menschen, und haben eine moralische Grundintention, aber das Gute, auf das ihre Grundintention sich richtet, ist noch sehr primitiv und rudimentär, wie auch viele Einzelwerttypen von ihrer Intention nicht mit betroffen werden. Sie ahnen nichts von der Tiefe, Weite und Größe der Welt der Werte, aber, soweit ihnen die Welt der Werte zugänglich, richten sie sich mit bewußter Intention auf sie. Der sogenannte korrekte »brave Mann« der seine »Pflicht« tun will, braucht nicht nur von den Werttypen Demut, Keuschheit, völlige Selbstverleugnung, Feindesliebe, nichts zu verstehen, sondern auch der Grundwert »gut«, der ihm vor Augen steht, kann noch durchsetzt sein mit Trübungen, und zwar ist er gleichsam durchgängig »schraffiert«, so daß das »Gute« material nur ein Element im ganzen ist, nicht etwa zur Hälfte ganz rein, und im übrigen Rest unrein. Diese Typen können in dem ihnen zugänglichen Spielraum von größter Gewissenhaftigkeit sein, und in der Handlungssphäre ganz von ihrer Intention beherrscht sein. Ihre Intention gibt, soweit sie selbst reicht, im Handeln und Entscheiden den Ausschlag gegenüber der faktischen Grundstellung; daß sie indirekt doch von ihrer Grundstellung beherrscht werden, insofern die Intention durch dieses schon modifiziert ist, wissen diese Personen nicht.



Die Grundintention ist ihrer Qualität nach natürlich auch abhängig von dem Grundwert, dem sie gilt, so daß die Beschränkung des Wertverständnisses durch die Grundstellung auch auf sie von Einfluß ist. Es liegt also eine doppelte Abhängigkeit der Grundintention von der Grundstellung vor.[1])

1. Der Spielraum dessen, was intendiert wird, ist von dem jeweiligen Stand der Grundstellung abhängig, da die Wertsichtigkeit der Person von der qualitativen Beschaffenheit ihrer Grundstellung abhängig ist, — bzw. von dem Maße, in dem sie in ihrer Grundstellung befangen ist.

2. Die Intention selbst ist qualitativ abhängig von der Qualität und Beschaffenheit des »Ideals«, dem sie gilt, da diese von der Grundstellung abhängig ist, ist auch die Grundintention in ihrer eigenen Qualität von der Grundstellung abhängig.

Trotz dieser Abhängigkeit ist aber die Person doch in ihrer Grundintention frei. Sie besitzt die Freiheit, mit der vorhandenen Grundintention die Grundstellung umzuformen, wie sie vor allem die Freiheit zur Intentionsbildung, zum Erwachen aus ihrer Unbewußtheit besitzt. Sie kann ihren Kopf aus der »Schlinge ziehen«, Distanz zu ihrer tatsächlichen Grundstellung gewinnen und damit die wertverdunkelnde Macht ihrer Grundstellung brechen.

Diese Freiheit ist also mit einer ausgesprochenen »Hilfsbedürftigkeit« verbunden. Diese Vereinigung scheinbar unversöhnlicher Gegensätze im einzelnen verständlich zu machen, müssen wir uns hier versagen. Dieses Problem mündet in eine der tiefsten metaphysischen Grundfragen, die über den Rahmen unserer Arbeit weit hinausführen würde. Von dieser Tatsache aus wird die spezifische moralpädagogische Aufgabe der echten Autorität verständlich, die darin besteht, die vorhandene moralische Intention in alle Schichten der Grundstellung bis in die tiefste hineinzuzwingen und so die organische Wertblindheit mehr und mehr aufzuheben, was gleichzeitig indirekt zur qualitativen Reinigung der Intention führt und der Person die Möglichkeit gibt, ihre eigene Grundstellung völlig quali-

1) An dieser Stelle wird uns auch die ungeheuerliche Sterilität der Kantischen Ethik wieder deutlich. Will er doch alle Ethik auf das bloße formale Vorhandensein der moralischen Intention reduzieren. Den kardinalen Unterschied in der Ethik, welchen materialen Gehalt dieses Ziel der Intention besitzt und welche Qualität und Modalität die Grundintention selbst, wird nicht beachtet. Erst recht wird die große sittliche Bedeutung des vollen Seins der Person nicht erkannt, und damit eine Hauptaufgabe der moralischen Intention übersehen, die Umformung der Grundstellung zur Grundhaltung, die mit der qualitativen Hand in Hand geht.



tativ umzuformen, soweit sie noch begehrlich, und sie überhaupt auch, wo sie positiv ist, in eine sanktionsgeborene Grundhaltung umzuwandeln.[1])

§ 6. Die »Tiefe« der Grundstellung und ihre Bedeutung.

Wenn wir von »tieferen« Gebieten der Grundstellung sprechen, die die moralische Intention nicht erreicht hat, so ist diese Tiefe im Sinne der spezifischen Tiefe und zwar als Tiefe der Ansatzstelle zu fassen (vgl. oben). Die Person kann eine moralische Intention durchaus besitzen, in allen drei Modalitäten und dabei doch in den spezifisch tieferen Schichten ihrer Grundstellung noch ganz unbewußt ruhen. Wie wir früher sahen, entsprechen den höheren Werttypen die »tieferen« wertantwortenden Stellungnahmen. Die Grundstellung der Person dehnt sich in einer besonderen Richtung in die Tiefe aus, die der spezifischen Tiefe, bzw. der Werthöhe, entspricht. Wie es der Person »schwerer« fällt, die höheren Werte zu verstehen und die höheren Tugenden zu realisieren, ist es auch schwerer für die unbewußte Person, bis in die tiefere Schicht wach zu werden. Es ist z. B. schwerer für die Person, aus ihrer unbewußten Hingabe an den natürlichen Hochmut zu erwachen, der in der selbstverständlichen Selbstbehauptung, im natürlichen Bedürfnis nach Anerkennung, in der instinktiven Verteidigung seiner »Ehre« usw. sich verdichtet, — so weit zu erwachen, daß sie den Kopf aus dieser Schicht der Grundstellung herauszieht und auch an dieser Ansatzstelle eine moralische Intention, die auf die eigentliche Demut gerichtet ist, neben der faktischen Grundstellung bildet, als sich moralisch zu emanzipieren von ihrem unbewußten Stecken in einem ausgesprochenen nackten Hochmut, der auf alle anderen herabblickt und sich für das Wichtigste und Höchste nimmt, wie es schwerer ist, den Wert Demut zu verstehen, als den Wert der Bescheidenheit. Denn die Hingabe an diesen selbstverständlichen natürlichen Hochmut liegt »tiefer« in diesem besonderen Sinn von Tiefe, als die an dem ausgesprochenen maßlosen Hochmut. Die Person stößt zuerst im moralischen Erwachungsprozeß auf den in die Augen springenderen, erst später

1) Die Frage, wie diese Wirkung der echten Autorität sich vollzieht, geht natürlich über den Rahmen unserer Arbeit hinaus. Es sei nur darauf hingewiesen, daß sie es ist, die gleichsam die moralische Intention, wenn dieselbe in »unbegrenzter« Modalität vorliegt, an die Hand nimmt, und in alle Tiefen der Person hineinzwingt, daß sie dieselbe auf »Gebiete« der Person führt, bzw. dieselben mit der moralischen Intention in Verbindung bringt, auf denen die Person sich ihrer selbst nicht bewußt war, von denen sie die Intention unbewußt ausschloß.



auf den anderen verborgeneren. Damit hängt noch ein weiteres zusammen. Das »tiefere« in diesem Sinn ist auch das moralisch «unbewußtere«, je »tiefer« die Schicht der Grundstellung ist, um so »unbewußter« ist die Art des »Darinsteckens« der Person, um so schwerer ist es für die Person, auch in ihrer Selbsterkenntnis bis dahin vorzudringen. Diese Unbewußtheit ist von der »Erlebnistranszendenz« ganz zu trennen. Wir erwähnten sie vielmehr an früherer Stelle bei Besprechung der Subsumptionsblindheit.

Es kommt also vor allem darauf an, sich klar zu machen, daß die Grundstellung neben den vielen anderen Tiefendimensionen auch eine besitzt, die mit der spezifischen Tiefe der Akte und der Werthöhe ihres Objekts einerseits, mit der »Unbewußtheit« andererseits wesenhaft zusammenhängt. Die Grundstellung der Person läßt sich mit einem Stab vergleichen, der verschiedene Einkerbungen aufweist. Die Einkerbungen entsprechen den charakteristischen Abstufungen in der Tiefe des sittlichen Gesamtstandes der Person, dem wertmäßig höheren Stand entspricht, wie wir sagen, die tiefere Stelle in der Person, und wie es dort gleichsam qualitativ scharf abgesetzte Stufen gibt, so auch hier scharf abgesetzte Tiefenabschnitte. Es ist nun möglich, daß die Person bis zu einer Einkerbung erwacht und bis dahin neben der Grundstellung eine moralische Intention besitzt, die dieselbe desavouiert, bzw. in Kampf mit ihr tritt. Was den tiefer liegenden »Teil« der Grundstellung betrifft, was unterhalb dieser Einkerbung liegt, so verbleibt die Person dort, noch in unbewußter Verwachsenheit mit der Grundstellung, ohne daß sich auch an dieser Stelle eine Abspaltung einer moralischen Intention von der Grundstellung eingestellt hätte. Die Person kann auf einmal ganz erwachen bis zur tiefsten Schicht der Grundstellung über die letzte Einkerbung hinaus bis zum Ende des Stabes, oder sie kann allmählich fortschreiten im Erwachen und der moralischen Intentionsbildung, nie aber kann sie in einer tieferen Schicht schon wach sein und in der peripehereren noch intentionslos.[1]) Es gibt gemäß der objektiven Werthöhe und korrelativen Dimension eine bestimmte Ordnung des Erwachens, der zufolge das schwerere »nach« dem leichteren kommt, bzw. das leichtere schon ausdrücklich oder implizite erledigt sein muß, wenn das tiefere eintritt.

---

1) Mit dieser tiefen Dimension der moralischen Intention dürfen die Herrschaftsgrade der Intention nicht verwechselt werden, obgleich zwischen dem höchsten Herrschaftsgrad und der letzten Tiefe ein Wesenszusammenhang besteht.



§ 7. Die Herrschaftsgrade der moralischen Grundintention.

Mit dieser Tiefendimension der moralischen Intention dürfen die Herrschaftsgrade der Intention nicht verwechselt werden, obgleich zwischen dem höchsten Herrschaftsgrad und der letzten Tiefe ein Wesenszusammenhang besteht.

Die moralische Grundintention besitzt nämlich nicht nur verschiedene Modalitäten, von denen wir oben sprachen, sondern sie tritt auch in verschiedenen »Herrschaftsgraden« auf, die von den Modalitäten sowie von der qualitativen Tiefe bzw. der Tiefenausdehnung der Intention überhaupt ganz getrennt werden müssen. Wir meinen die Herrschaft, die die moralische Intention in der Person besitzt. Drei Stufen müssen wir hierbei vor allem unterscheiden.

1. Die moralische Intention besteht in der Person, aber ohne noch die Herrschaft über die Sphäre des Handelns gewonnen zu haben, geschweige denn über das Sein der Person selbst. Die Person verbleibt nicht nur faktisch in ihrer Grundstellung, sie vollzieht auch ihre Handlungen, die von dem freien aktuellen Ich aus innerviert werden, ohne und gegen ihre moralische Grundintention. Die Person hat zwar den guten Willen, dies und jenes zu tun, aber derselbe hat noch nicht Kraft genug, um in ihrem bewußten Handeln den Ausschlag zu geben gegenüber den der Grundstellung entstammenden hochmütig begehrlichen Impulsen. Die Grundstellung ist dann zwar »geköpft«, aber auch nur das. Die Person versteht daher den Unwert einzelner Handlungen, aber sie ist noch nicht soweit, daß sie diese Handlungen, deren Unwert sie versteht, unterläßt. Dies ist der erste niedrigste Herrschaftsgrad der moralischen Intention.

2. Die zweite Herrschaftsstufe der moralischen Intention liegt dann vor, wenn die Intention zwar noch nicht die Grundstellung qualitativ und formal zur Grundhaltung umgeformt hat, aber über die Handlungssphäre Gewalt hat. Die Person hat sich dann »in der Hand«, was die vom aktuellen Ich unmittelbar regierte Sphäre betrifft –, ihr eigentliches Sein ruht aber noch ganz in der Grundstellung, ihre Intention ist noch dünn und gleichsam eindimensional, sie ist noch nicht zum organischen Lebensprinzip der Person geworden. Sie handelt zwar bewußt gemäß ihrer moralischen Intention. Es fehlen ihr aber alle sanktionsgeborenen Wertantworten, wie Liebe, Begeisterung, Freude, volle Reue, Mitleid usw. Dieser Herrschaftsgrad wird von Kant irrigerweise als das sittliche Ideal hingestellt, als ob in diesem Kontrast zum eigentlichen tieferen Sein ein Vorzug läge. Demgegenüber ist vielmehr zu betonen, daß ganz abgesehen von dem jeweiligen qualitativen Stand der moralischen Intention

dieser Grad noch den ersten Anfang der sittlichen Vollkommenheit darstellt, daß das eigentliche sittliche Ziel in der qualitativen Umformung des Seins und der formalen Umwandlung der Grundstellung zu intentionsgeborenen Grundhaltung besteht.

3. Diese letztere bedeutet den dritten Grad der Herrschaft der Intention. Wenn nämlich die moralische Intention so zum organischen Lebensprinzip der Person geworden ist, daß die Person sich erstens von Hochmut und Begehrlichkeit losgelöst hat, und zweitens mit ihrem ganzen Wesen tatsächlich sich da befindet, wo ihre moralische Intention ist. Wenn die Person völlig in der sanktionsgeborenen Grundhaltung lebt, deren Seele die moralische Intention ist (und was damit notwendig Hand in Hand geht, das demütig, ehrfürchtig, liebende Ich die absolute Herrschaft erlangt hat) — dann hat die moralische Intention ihren eigentlichen und höchsten Grad der Herrschaft erlangt.[1])

### § 8. Wesensmäßige Abhängigkeit der gemachten Unterscheidungen von der qualitativen Beschaffenheit der Person.

Die gemachten Untersuchungen deckten uns das Verhältnis der Grundstellung, der moralischen Grundintention und der Grundhaltung und ihre Bedeutung in der Person auf. Sie zeigten uns auch, daß die Wertblindheit der Person von den hochmütig-begehrlichen Elementen ihrer Grundstellung bedingt ist, daß die wertverdunkelnde Macht dieser Elemente aber nur so lange dauert, als die Person mit ihrer Grundstellung völlig verwachsen bleibt. Wir sahen dabei verschiedentlich, wie die formalen Unterschiede von Grundhaltung, moralischer Grundintention und Grundstellung mit der Frage der qualitativen Beschaffenheit des sittlichen Seins der Person eng zusammenhängen. Dies äußert sich besonders auch in der Tatsache, daß mit einer bestimmten qualitativen Höhe der Grundstellung die Bildung einer moralischen Intention notwendig Hand in Hand geht. Wir sahen, es kann »unbewußte« Menschen mit einer Grundstellung geben,

1) Diese letzte Herrschaft ist, wenn sie den ganzen Breitenumfang der Person umfaßt und nicht bloß einen isolierten Punkt, wie etwa die Neugier oder die Trägheit, betrifft, von dem sich die Person an dieser einen Stelle aus ihrer Grundstellung heraustretend befreit hat, mit dem Erwachen in die Tiefe hinein wesenhaft verbunden. Die Person kann ihre Grundstellung nicht in Toto bis zu einer »Einkerbung« wirklich verlassen und in reiner intentionsgetragener Grundhaltung leben, in der tieferen Schicht aber in der Grundstellung ruhig »unerwacht« stehen bleiben. Eine solche Discrepanz ist, wenn es sich um die ganze Person handelt, nur bei den beiden ersteren Herrschaftsgraden der Intention möglich.



in der neben Hochmut und Begehrlichkeit auch die Wertantwort eine gewisse Rolle spielt. Denken wir an die edelmütigen, wahrhaftigen und besonders gutmütigen Typen, die dabei sich einfach ihrer »Natur« überlassen und jeder moralischen Grundintention entbehren. Wir können uns nun einen Typus denken, der neben seiner Grundstellung, die qualitativ mit der eben geschilderten gleich ist, besitzt. In seiner faktischen organischen Stellung zu Gott und Welt ist er nicht anders wie der »Unbewußte«; die Tatsache aber, daß er daneben eine moralische Grundintention hat, bedeutet einen formalen sittlichen Vorsprung ganz einzigartiger Natur. Die Grundstellung kann aber nur bis zu einer gewissen Stufe wertantwortender Natur sein, ohne daß die Person erwachte und zum mindesten eine moralische Grundintention bilde. Die geistige Person besitzt an sich eine moralische Grundintention bzw. eine moralische Grundhaltung, sie ist an sich wach. Hochmut und Begierlichkeit machen sie »unbewußt«; sie sind nicht nur die Träger der Wertblindheit sondern auch des unprinzipiellen, unbewußten »Sichüberlassens«. Mit einer bestimmten Stufe der Ausschaltung von Hochmut und Begierlichkeit geht das Vorhandensein einer moralischen Intention eo ipso Hand in Hand. Die Person k a n n natürlich aus einer viel niedrigeren qualitativen Stufe der Grundstellung schon eine moralische Intention besitzen. Nach der positiven Richtung hin aber kann sie, als bloß in schlichter Verwachsenheit mit der Grundstellung lebende, eine bestimmte Stufe nicht überschreiten. Das Überschreiten dieser Stufe ist also nicht die V o r a u s s e t z u n g für das Vorhandensein der moralischen Intention, sondern nur ein Moment, das das Vorhandensein einer solchen notwendig fundiert. Mit einer bestimmten Stufe des wertantwortenden, demütigen, ehrfürchtig liebenden Ich ist notwendig das Erwachen der Person bzw. das Vorhandensein einer moralischen Intention gegeben. Damit leitet uns aber die Betrachtung dieser formalen Unterschiede innerhalb der Gesamthaltung der Person, die in ihrer Bedeutung für die Ethik natürlich über unser besonderes Problem weit hinausgehen, zu der Untersuchung der qualitativen Faktoren der Wertblindheit und Wertsichtigkeit notwendig über, zwischen welchen, wie wir sehen, der engste Zusammenhang besteht. Die folgenden Betrachtungen werden uns denn auch all diese Zusammenhänge noch besser zu verstehen ermöglichen.

---

## IV. Teil.

## DIE VERSCHIEDENEN MORALISCHEN ZENTREN.

### 1. Exklusivität und Harmonie im Reich der Stellungnahmen.

#### a) Die im Antwortscharakter fundierte Unverträglichkeit.

Wie es im Reich der theoretischen Akte sich ausschließende Stellungnahmen gibt, so auch innerhalb der Wertantworten[1]), sowie innerhalb der emotionalen Stellungnahmen. Ich kann nicht gleichzeitig über denselben Vorgang empört und begeistert sein, ebenso wenig wie ich dieselbe Frage gleichzeitig bejahen und verneinen kann. Der Gehalt der beiden Stellungnahmen widerspricht sich ebensowie Ja und Nein. Sie können daher nicht gleichzeitig demselben Inhalte gegenüber erfolgen. So Freude und Trauer, Ärger und Befriedigung, Verehrung und Verachtung, Liebe und Haß und viele andere. Sie alle sind gewissermaßen konträre Akte. Sie schließen sich gegenseitig aus.

Aber nicht nur für die direkt korrespondierenden Akte gilt dies, auch für viele positive und negative wertantwortende Stellungnahmen, sofern sie sich in derselben Schicht befinden. Ich kann nicht gleichzeitig auf die Tat desselben Menschen mit Ärger und Begeisterung, Liebe und Empörung, Zorn und Verehrung antworten. Doch ist es wichtig, sich hier klar zu machen, daß eine reale Exklusivität nur besteht, wenn es sich um Akte in derselben Schicht handelt, und um einen streng identischen Gegenstand. Ich kann, wie jeder weiß, sehr wohl jemand lieben und mich im Moment über ihn ärgern, oder über eine Handlung von ihm mich empören. Die Liebe liegt in einer tieferen Schicht bei mir, bzw. sie gilt der ganzen Person, der seinem Wesen nach peripherere und vergänglichere Ärger gilt nur der anderen Person in einer bestimmten Hinsicht.

So können diese an sich sich widersprechenden Akte wohl realiter zusammen auftreten, aber der Widerspruch macht sich in einer bestimmten, erlebten Dissonanz geltend, die nach Auflösung verlangt.[2]) Der prinzipielle Unterschied des Erlebnisses, wenn ich mich über jemand ärgere, der mir gleichgültig ist, oder den ich gar hasse, gegenüber dem Ärger über eine geliebte Person springt sofort in

1) Das Wesen der Stellungnahmen, die wir als »Wertantworten« bezeichnen können, wurde an anderer Stelle ausführlich untersucht. Siehe »Idee der sittlichen Handlung«, Teil I, Kap. 2, a. a. O.

2) Selbstverständlich ist diese Dissonanz nicht mit der dem Ärger als solchem wesenhaft innewohnenden Disharmonie identisch.

die Augen. Abgesehen von dem schmerzhaften Charakter dieses Ärgers, der sich quasi selbst ins Fleisch schneidet, liegt eine eigene erlebte Dissonanz vor, die nach Auflösung trachtet.

Gewisse Erlebnisse können ohne besondere Beziehung zueinander im echten Sinn des Wortes nebeneinander in mir bestehen, so Begeisterung für eine Sache, ein Schrecken, Empörung über etwas, Langeweile, Verehrung für etwas, Verachtung für etwas anderes, oder Erlebnisse aus verschiedenen Reichen der Person.

Andere Erlebnisse weisen eine innere Konsonanz auf, so Liebe zu jemand, Begeisterung über etwas, was er getan, freundliches Verhalten gegen ihn; oder Haß gegen jemand, Zorn über ihn, Verachtung usw.[1]) Sie können nicht nur realiter zusammen auftreten, auch nicht nur unbekümmert nebeneinander bestehen, ohne sich zu beeinträchtigen, sondern sie stimmen in besonderer Weise überein, das eine erfüllt die Intention des anderen. Diese Beziehung ist nicht mit einem kausalen »Nachsichziehen« zu verwechseln, wie etwa Ärger Aufregung nach sich ziehen kann, noch mit irgendeiner Form von realer Fundierungsbeziehung, wie Liebe etwa Freude fundiert oder Begeisterung Sympathie für die Person, obgleich diese Beziehungen auch zwischen konsonanten Erlebnissen bestehen; darin besteht jedoch nicht die Konsonanz. Am wenigsten darf jedoch diese im qualitativen Wesen der Akte gegründete Relation als ein Konsonanzgefühl gedeutet werden. Diese Relation wird zwar erlebt, aber dieses Erlebnis ist durchaus kein »Gefühl« sondern ein Erleben einer Beziehung, die zwischen den Akten besteht. Sie ist eine objektive Tendenz, wie wir sie im vorhergehenden Teil schon kennen lernten.[2])

Andere Erlebnisse endlich schließen sich zwar nicht realiter aus, wie konträre Stellungnahmen in derselben Schicht, aber sie weisen eine Dissonanz auf, sie widersprechen sich, einer von beiden muß zurückgenommen werden. Diese Dissonanz ist in dem Widerspruch gegründet, den die beiden Akte ihrem Sinne nach enthalten. Ärger und Liebe sind nicht direkt konträre Akte, dazu ist ihre Seinsart, wie wir im vorigen Kapitel sahen[3]), sowie ihre spezifische Tiefe zu verschieden, und ihr Gegenstand ein zu ungleichartiger. Aber im Ärger liegt ein feindliches Element, das dem Gehalt

1) Die Disharmonie, die allen negativen Haltungen überhaupt oder allen feindlichen Haltungen generell anhaftet, schaltet hier aus. Sie ist wieder ganz anderer Natur und hat mit der hier behandelten nichts zu tun.

2) Siehe Teil III, 1. b.

3) Siehe Teil III, 1. d.

der Liebe direkt konträr ist. Ein geliebter Mensch läßt mich z. B. lange warten, worüber ich mich sehr ärgere. Der Ärger antwortet ja nur auf dieses vielleicht wirklich ärgerliche Verhalten, ist also relativ motiviert und berechtigt, soweit eine negative Stellungnahme, die nicht Wertantwort ist, dies überhaupt sein kann, gilt also nicht demselben Gegenstand, dem die Liebe gilt. In diesem Ärger liegt aber ein feindliches »kontra« gegen die Person selbst, das der Liebe widerspricht. Läge es in derselben Schicht wie die Liebe und hätte es dasselbe Gewicht, so würde sein Vorhandensein durch die Liebe ausgeschlossen sein. Da es aber erlebnisimmanent und spezifisch peripherer als die Liebe ist, kann es zwar gleichzeitig in mir bestehen, aber mit einer grellen Dissonanz, mit einem idealen Widerspruch, der aufgelöst werden muß.

Alle diese Arten von realer und idealer Unverträglichkeit und Zusammengehörigkeit beruhen in der Natur der Antwort, die die Stellungnahmen ihrem Objekt gegenüber enthalten. Die Unverträglichkeit liegt in der Beziehung zum Inhalt, analog der Unverträglichkeit von Bejahung und Verneinung. Empörung und Begeisterung geben quasi dem Inhalt entgegengesetzte Antworten, aus diesem Grunde schließen sie sich aus. Die Unverträglichkeit und Zusammengehörigkeit bestehen daher immer nur in bezug auf denselben Gegenstand. Ich kann sehr wohl gleichzeitig begeistert über einen Menschen und empört über einen anderen sein. Es gibt aber im Reich der Stellungnahmen noch eine Unverträglichkeit und Zusammengehörigkeit ganz anderer Art, die nicht in der Beziehung zum Gegenstand, in der Antwort, gründet, sondern in der *Qualität* der Stellungnahme als solcher, genauer, in ihrem phänomenalen *Ursprungsort*.

### b) *Die rein qualitative Unverträglichkeit.*

Ich kann nicht gleichzeitig einem Menschen im echten Sinne des Wortes eine Beleidigung verzeihen und gleichzeitig gegen einen anderen einen Racheplan ausbrüten. Ich kann nicht einem Menschen in reiner Nächstenliebe mich zuwenden, während ich einen anderen im wahren Sinn hasse. Ich kann nicht gleichzeitig in Begeisterung über eine edle Tat entbrennen und dem Neid gegen einen anderen Menschen mich hingeben. Diese Unverträglichkeit liegt nicht in der Antwort auf den Gegenstand, da sie auch dann besteht, wenn die Akte auf verschiedene Gegenstände bezogen sind. Wie ich sehr wohl gleichzeitig eine Frage bejahen und eine andere verneinen kann, so können alle die nur in ihrem Antwortsgehalt unverträglichen



Akte gleichzeitig auftreten, wenn ihr Objekt ein jeweils anderes ist. Die Unverträglichkeit von reiner Liebe und Haß, von reiner Begeisterung und Neid ist aber ganz unabhängig davon, ob es dieselbe Person ist, der die Akte gelten. Sie entstammen vielmehr jeweils einer so verschiedenen Grundeinstellung, daß ich, wenn ich in der einen bin, nicht gleichzeitig in der anderen sein kann. Ich bin ein so anderer als Ganzes, wenn ich einen reinen Liebesakt vollziehen kann, als wenn ich im echten Haß befangen bin, daß beide unmöglich gleichzeitig bestehen können. Ein anderes »Ich«, so können wir sagen, hat in uns die Herrschaft, wenn wir lieben, als wenn wir hassen, bzw. wenn wir verzeihen, als wenn wir von Rache erfüllt sind. Dieser Unverträglichkeit entspricht eine Zusammengehörigkeit gewisser Akte. So gehören reine Liebe, reine Begeisterung, Verzeihen, Demut usw. zusammen, d. h. wenn ich in der Haltung der reinen Liebe bin, müßte, wenn der sachliche Anlaß dazu käme, die reine Begeisterung natürlich in mir auflodern. Sie sind durch eine innere »Konsequenz« verbunden. Sie fließen eben alle aus einem und demselben »Ich«. Akte, die in bezug auf die Antwort auf denselben Gegenstand unverträglich waren, wie Empörung und Begeisterung, gehören zusammen in bezug auf das Ursprungszentrum. Akte, die sich in ihrer Antwort nicht widersprachen — reine Empörung und Haß — schließen sich in bezug auf das Ich, aus dem sie fließen, aus. Man sieht also deutlich, wie sehr die beiden Arten von Unverträglichkeit zu trennen sind.

### c) Der Ursprungsort der qualitativen Unverträglichkeit. Die drei moralischen Zentren.

Diese rein qualitative Unverträglichkeit und Zusammengehörigkeit drängen sich hinsichtlich des Ursprungs auf den ersten Blick auf. Bei genauerem Zusehen erweisen sich jedoch diese Zusammengehörigkeit und Unverträglichkeit noch als viel schärfer umrissen und von weit generellerer Bedeutung.

Verschiedene Gruppen von Stellungnahmen gehören innerlich zusammen, sie fließen aus demselben Ichzentrum und hängen eben darum in ihrer qualitativen Eigenart zusammen, auch wenn ihr Objekt ein jeweils anderes und die Art der Antwort auf das Objekt eine verschiedene ist. Gewisse »Iche« widersprechen sich aber qualitativ, so daß die Haltungen und Stellungen, die diesen verschiedenen Ichen entspringen, sich gegenseitig ausschließen.

Die verschiedenen Arten sinnlichen Begehrens, die Sucht nach Vergnügungen, die Trägheit, das sich Gehenlassen, die Bequem-



lichkeit, sie alle gehören in diesem Sinn zusammen, sie fließen aus ein und demselben Zentrum.

Eine neidische Regung, der Drang, im Vordergrund zu stehen, ein ehrgeiziges Verlangen, der Widerwille, je etwas zu empfangen, der ressentiment-erfüllte Haß gegen einen andern, der einem weit überlegen ist, dies alles hängt ebenfalls innerlich zusammen, weil es ein und demselben hochmütigen Zentrum entstammt.

Alle reinen Wertantworten – Liebe, reine Begeisterung, Verehrung, Dankbarkeit, wertantwortender Gehorsam gegen Gott, Verzeihen usw. – hingegen entstammen einem anderen gemeinsamen Zentrum. Der gemeinsame Ursprungsort aller Wertantworten stellt aber zugleich das einheitliche Fundament aller sittlich positiven Haltungen, ja, alles sittlichen Seins dar, das »Reine Zentrum«, wie wir es nennen wollen im Gegensatz zu den anderen Zentren, die die Quelle aller wahrhaft sittlich negativen Stellungen sind. Diese Zentren sind in jedem Menschen der Möglichkeit nach wesenhaft vorhanden, in den meisten haben alle drei eine relative Herrschaft, bei einigen eines von ihnen die prominente Vorherrschaft. Um sie aber besser charakterisieren zu können, wollen wir von Beispielen ausgehen, in denen ein Ichzentrum die ausgesprochene Vorherrschaft bekommen hat.

## 2. Die einheitliche Wurzel aller Sittlichkeit.

### a) Das wertsuchende »Ich«.

Wenn jemand einem anderen, dem er lange zürnte, verzeiht, so gelangt mit der Verzeihung gewissermaßen ein anderer Mensch in ihm zur Herrschaft. Er wird in diesem Moment zu einer Reihe von Stellungnahmen nicht mehr fähig sein, deren er vorher noch fähig war. Er fühlt, er ist aus dem Banne herausgetreten, in dem Neid, Haß, Selbstsucht allein möglich sind, in ihm ist, wenn auch vielleicht nur momentan, der Mensch zur Herrschaft gelangt, der nur wertantwortender oder mit diesen harmonierender Akte fähig ist. Daß er nach kurzem aus dieser Einstellung wieder herausfallen kann, darf einen nicht darüber täuschen, daß es sich hier um ein, wenn auch nur momentanes, Herrschen einer solchen Gesamteinstellung handelt. Es handelt sich zunächst nur darum, daß bei einem solchen Wechsel nicht nur ein einzelner neuer Akt vorliegt, sondern daß dieser einzelne Akt schon den, wenn auch nur vorübergehenden Sieg einer Gesamthaltung der Person voraussetzt, die, solange sie aktuell herrscht, eine Reihe von Haltungen und Stellungen ausschließt, andere hingegen möglich macht, ja nahe legt.



Wenn jemand erst zornig ist und nach einiger Zeit lacht, so liegt hierin keinerlei Übergang zu einer neuen Gesamthaltung. Der Wechsel in der Stellungnahme kann stattfinden, ohne daß deshalb der Bereich einer Gesamthaltung verlassen und der einer anderen betreten würde. Der Wechsel der Stellungnahmen findet statt, ohne daß die Person eine neue Gesamthaltung annehmen müßte. An diesem Gegensatz sehen wir, worauf es ankommt. Man könnte sich denken, die Person kann bald diesen, bald jenen Akt vollziehen, und wie etwa eine Vorstellung der anderen folgt, so folgen sich die Akte, ohne daß sich außer ihnen selbst noch mehr mitverändern würde. Diese Vorstellung ist einigermaßen zutreffend für viele Fälle, etwa, wenn ich erst Unlust empfinde und dann Lust; der Übergang bedeutet eben nur diese Veränderung des Zustandes, von dem hier die Rede ist, mit einem Wort, für alles, was erlebnisimmanent ohne tiefere Wurzel, also freischwebend auftreten kann. Ganz anders aber liegt es bei dem Übergang von rachsüchtigem Verhalten zum Verzeihen, d. h. es ist genau genommen kein Übergang. Vielmehr haben wir es zugleich mit einer Änderung der Grundeinstellung zu tun, an die diese verschiedenen Akte wesensmäßig gebunden sind. Sie können wesensmäßig, obgleich selbst nicht erlebnistranszentent, nie ohne tiefste Verwurzelung auftreten. Vorbedingung für die Realisation ist die, wenn auch nur momentane Herrschaft dieser Grundhaltung oder Grundstellung, die den Ursprungsort für ein ganzes Reich konsonanter Akte darstellt. Der Verzeihende fühlt nach der Absage an alle rachsüchtige Gebundenheit ein »Können« in sich, zu lieben, alle Furcht vor sozialer Schande zu überwinden, freudig Opfer zu bringen, und zugleich stehen ihm mit einem Schlage viele Werte klar vor Augen, für die er noch vor kurzem blind war. Alles dies kann sich aktualisieren und realisieren, es braucht aber auch nicht dazu zu kommen, auf alle Fälle ist in dem Verzeihen nicht nur ein neuer Akt aufgetreten, wie wenn die Person sich in einer zuständlichen Stimmung der Trauer befindet, nachdem sie erst heiter war, sondern ein neuer Mensch ist in ihr zur Herrschaft erwacht mit dem Verzeihen, der sie zu einer Reihe anderer Akte fähig, für andere unfähig macht.

Die Stellungnahmen in der Person stehen nicht regellos nebeneinander in ihr, sie weisen auch nicht nur gewisse qualitative Ähnlichkeiten und Zusammengehörigkeiten auf, erst recht nicht nur reale, kausale Beziehungen oder eine Begleitung von Konsonanzgefühlen, sie gehören vielmehr verschiedenen Zentren an,



die wie eine eigene Person in der Gesamtperson oder Seele sind und den Ursprungsort für ein jeweils qualitativ zusammengehöriges und konsonantes Reich von Haltungen bzw. Stellungen bilden. Reine Liebe, Verzeihen, Demut, Opfermut, Reinheit, Ehrfurcht, zartes Gewissen oder klares und eindeutiges Werterfassen und tiefes Wertverständnis und viele andere, mit einem Wort Wertsuchen und Wertsichtigkeit, alle Tugenden, dies alles entstammt e i n e m Zentrum, dem wertliebenden, wertsuchenden, demütigen Ich. Wie die sittlichen Werte qualitativ eine Einheit bilden, die in dem Werte »gut« gipfelt und in eigenartiger Weise zusammengefaßt ist, so sind alle s i t t l i c h p o s i t i v e n Akte, die Träger dieser Werte, in besonderer Weise real geeint, indem sie einer Grund- und Gesamthaltung entstammen und gewissermaßen ein und derselbe Mensch in uns ist, dem sie entstammen, im Gegensatz zu dem Menschen, dem sittlich Negatives entstammt. Die Tugenden stehen also nicht u n v e r e i n t oder bloß qualitativ geeint nebeneinander, sondern es ist ein H a b i t u s, ein S e i n der Person, dem sie alle gemeinsam entstammen, so daß, wenn dieses Ich ohne Hindernis sich entfalten kann, eine Tugend naturgemäß zur anderen hinleitet.

Auf diese einheitliche Wurzel alles sittlich Positiven weist uns auch ein anderes hin. Es gibt eine der logischen Konsequenz analoge f ü h l b a r e Einheit des Sittlichen, die von einer Tugend zur anderen überleitet. Wer die sittliche Grundhaltung hat, bzw. bei wem das »wertantwortende« Ich zur völligen Herrschaft gelangt ist, der e r f a ß t die notwendige Einheit aller Tugenden und aller sittlichen Werte, er »fühlt« ihre Zusammengehörigkeit, und wie die eine die andere erfordert und bedingt. Er gelangt daher wertfühlend in dieser Einstellung von einer zur anderen, gleichsam wie von einem Glied einer Schlußkette zu einem anderen, eben weil aus dem einen Zentrum alles sittliche Verhalten und auch das Verstehen fließt. Diese qualitative Einheit darf dabei ja nicht mit einer logischen verwechselt werden, derart, als könne man aus einer Tugend die andere ableiten. Jede materiale Tugend muß vielmehr immer neu i n t u i t i v erfaßt werden, und diese Intuition kann durch keine Beweisführung ersetzt werden. Daß es erst recht völlig unmöglich ist, aus der außersittlichen Welt die sittliche Welt durch Beweise ableiten zu wollen, ist selbstverständlich.

Die eigenartige Struktur dieses sittlichen Zentrums tritt erst recht darin hervor, daß es nicht nur der Ausgangspunkt für alle sittlichen Stellungnahmen ist, sondern auch für das W e r t e r f a s s e n und W e r t v e r s t e h e n. Es ist dieselbe Grundhaltung, i n der die



Person allein wertsichtig ist und in der sie wertsuchend ist, es ist dasselbe Ich in uns, aus dem Gerechtigkeit, Liebe, Demut, Ehrfurcht stammen, und das die sittlichen Werte zu »fühlen« und zu verstehen imstande ist.

b) Höhenunterschied der Tugenden trotz ihrer gemeinsamen Wurzel.

Alle Tugenden entstammen einer einheitlichen Wurzel, es liegt ihnen eine gemeinsame Wurzel zugrunde, es ist derselbe »Mensch« in uns, dem sie entstammen, ein »Geist« ist in allen. Das tut ihrer qualitativen Eigenart aber keinen Eintrag. Jeder Versuch, sie zu formalisieren, nur eines aus ihnen machen zu wollen und ihre Verschiedenheit in eine bloße Verschiedenheit der Anwendung aufzulösen, wäre völlig verfehlt. Wie in gut und böse alle sittlichen Werte geeint sind, ohne ihre qualitative Eigenart zu verlieren, so sind auch alle Tugenden trotz größter qualitativer Verschiedenheit in einer gemeinsamen Wurzel vereint.

Aber diese gemeinsame Wurzel, das »wertantwortende« Ich, weist verschiedene Stufen auf. Nicht alle Tugenden haben dieselbe spezifische Tiefe bzw. dieselbe Werthöhe, nicht alle stehen an gleicher Stelle innerhalb des wertantwortenden Ich. Einige können, wenn auch nicht in höchster Form, bereits auftreten, wenn für andere der Boden in der Person noch nicht vorliegt. Wenn auch alle Tugenden einem gemeinsamen »Geist« entstammen, so setzen die einen die Herrschaft dieses Geistes nicht in demselben Maß voraus wie andere, um in der Person realisiert werden zu können. Es gibt wahrhaftige und gerechte Menschen, die von Reinheit oder verzeihender Milde weit entfernt sind, ja, von denen diese nicht einmal erstrebt werden. Zwar werden bei ihnen auch die Tugenden, die sie besitzen, einen anderen Charakter haben als bei dem, der alle versteht und erstrebt, ihre Wahrhaftigkeit wird von der eines Heiligen sehr verschieden sein. Aber immerhin können sie diese Tugend, wenigstens in ihrer formal qualitativen Eigenart, besitzen. Wir sahen ja früher, wie es verschiedene Gruppen von Werttypen gibt, von denen die höhere auch »schwerer« zu verstehen ist. So auch hier. Diese höhere Tugendart, wie Reinheit, Demut, Opfermut, setzt zu ihrer Realisierung mehr voraus als Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit, Solidarität. Die niedrigeren können »früher« bestehen. Das hat eben seinen Grund darin, daß, obgleich alle Tugenden demselben Ich entstammen, sie infolge ihrer geringeren spezifischen Tiefe und Werthöhe nicht an derselben Stelle in ihm entspringen



und denselben Grad von Herrschaft des wertsuchenden Ich voraussetzen. Sie ziehen nicht dieselben »Tiefen« des wertsuchenden Ich in Mitleidenschaft und erfordern nicht dasselbe Freisein von Hochmut und Begehrlichkeit bzw. nicht dieselbe letzte Absage an sie. Um das letztere zu verstehen, müssen wir jedoch kurz die Wurzeln des negativen und ihre Stellung zum wertsuchenden Ich verstanden haben.

### 3. Die doppelte Wurzel des Unsittlichen und ihr Verhältnis zum wertsuchenden Ich.

#### a) Hochmut und Begehrlichkeit.

Fanden wir für alles sittlich Positive eine einheitliche Wurzel, so weisen die sittlichen negativen Akte auf zwei Grundwurzeln.

Auch im Reich des Negativen finden wir, wie wir oben sahen, in ihrem Ursprungsort zusammengehörige Akte und Stellungen. Wenn wir uns auf einer neidischen Regung ertappen gegen jemand, so haben wir nicht das Bewußtsein eines isolierten Negativen, das in keiner Beziehung zu anderem steht, sondern sie tritt uns als Ausdruck eines bestimmten ganzen »Menschen« in uns entgegen. Der hochmütige Mensch in uns regt sich dann, derselbe, der haßt, Ressentiment fühlt, selbstgefällig ist, Macht besitzen möchte usw. Diese Regung hängt also innerlich mit einer Reihe anderer derart zusammen, daß, wenn sie aktuell wird, man gleichsam zu all dem anderen fähig wird, wie wir es oben analog beim Verzeihen kennen lernten. Die ganze qualitativ geeinte Gruppe, Neid, echter Haß, Schadenfreude, Selbstgefälligkeit, Unfähigkeit empfangen zu können, Ressentiment, Machtgier weisen aber auf eine gemeinsame Wurzel, auf einen Ursprungsort zurück, den Hochmut oder das »hochmütige Ich«.

Auch hier ist es ein einheitlicher Geist in allen diesen Untugenden und sündigen Regungen. Trotz der qualitativen Eigenart der verschiedenen Einzelstellungen weisen sie qualitativ auf diese eine Wurzel hin und hängen für die Person »fühlbar« in ihrer Quelle zusammen.

Aber nicht alles sittlich Negative weist dieselbe qualitative Wurzel auf. Unreine Begierden, Habsucht, Eifersucht, alle »Leidenschaften« im negativen Sinn weisen eine qualitative Zusammengehörigkeit untereinander auf und einen gemeinsamen Ursprungsort, aber nicht das Hochmutszentrum. Es ist der begehrliche »Mensch« in uns, dem all dies entstammt, der von dem hochmütigen typisch verschieden ist. Auch hier, wie bei dem wertantwortenden und

wertsuchenden Ich sind alle dem begehrlichen Ich entstammenden Haltungen »fühlbar« untereinander verbunden. Auch hier kann, wenn eine solche Haltung in der Person lebendig und aktualisiert ist, der Zusammenhang alles »Begehrlichen« erlebt werden und die »Konsequenz«, die alle verbindet. Wie das Hochmutszentrum durch seine Grundstellung am deutlichsten gekennzeichnet ist, seine wertfeindliche, alles nur auf sich beziehende Stellung zur Welt, so das Begehrliche, durch seine wertstumpfe, allein auf das Angenehme eingestellte Richtung. Es sind zwei letzte Grundtypen, die sich natürlich nur in direkter Vergegenwärtigung erfassen lassen.

Es liegt im Wesen des sittlich Negativen, in den zwei Grundarten des sittlich Bösen und im Wesen der Person, daß es nur diese zwei Zentren des sittlich Negativen gibt und nicht mehr. Alles sittlich Negative entstammt einem dieser beiden Zentren, wenigstens, was die letzte Grundwurzel betrifft. Es gibt allerdings einen »Menschen« in uns, den eigentlichen »Egoisten« im prägnanten Sinn, der in einer Vereinigung dieser beiden Zentren besteht oder auf beiden sich aufbaut. Ehrgeiz, das ängstliche Wachen über das eigene Recht, die eigene »Ehre«, das willkürliche Freiheitsbedürfnis, alle Feindseligkeit, wie Grausamkeit, Brutalität, Rachsucht usw., sie entstammen diesem »egoistischen« Menschen, der aber kein qualitativ Letztes darstellt, sondern auf den beiden Grundzentren — Hochmut und Begehrlichkeit — basiert.

Dies weist uns darauf hin, daß, wenn diese zwei Zentren auch typisch verschieden sind, sie doch in der Person nicht nur meist beide vertreten sind und vermischt auftreten, sondern sich in ihrer Existenz notwendig bedingen. Zu seiner vollen Herrschaft in der Person bedarf das begehrliche Zentrum einer gewissen Stütze von seiten des Hochmuts. Umgekehrt ist dies nicht der Fall. Der Hochmut kann allein zur Herrschaft gelangen, wenn dies realiter auch kaum der Fall sein wird und es in concreto meist mit der Begehrlichkeit vereint auftritt. Aber immerhin muß es nicht wesenhaft so sein. Er stellt die noch tiefere Wurzel des spezifisch Bösen dar und besitzt seinem qualitativen »Vorrang« entsprechend auch dieses Primat in bezug auf seine Existenzmöglichkeit. Meist aber lebt die schlechte Person in irgendeiner Grundstellung, die eine organische Verbindung von Hochmut und Begehrlichkeit darstellt. Die meisten konkreten negativen Stellungen haben diese doppelte Wurzel, sie sind derart, daß sie aus einem der beiden Zentren allein nicht entspringen könnten. Eines dieser »Iche« wird aber meist prävalieren, und oft kann eines die absolut promi-



nente Herrschaft haben, wie die Beispiele an früherer Stelle oben zeigten.[1]) Don Juan als vorwiegend begehrlicher, Kain als vorwiegend hochmütiger.

Auch hier, wie im wertsuchenden Ich, haben nicht alle begehrlichen und hochmutsgeborenen Stellungen dieselbe Tiefe. Eitelkeit ist harmlos und peripher im Vergleich zum Ressentiment, die Gaumenlust weniger tief als alle unkeuschen Regungen. Auch hier setzen sie je nach ihrer spezifischen Tiefe und ihrer »Unwerthöhe« eine größere Herrschaft des jeweiligen Zentrums voraus, um in der Person auftreten zu können.

b) Verhältnis des wertsuchenden Ich und der beiden negativen Zentren. Unverträglichkeit und reale Koexistenz.

Diese »Iche« in der Person sind mehr als Grundstellungen und Grundhaltungen. Sie sind gleichsam ganze »Personen« in uns mit einer Grundstellung und allen zugehörigen Einzelstellungen, bzw. — bei dem reinen Ich — mit einer Grundhaltung und den zugehörigen Einzelhaltungen, natürlich nur soweit sittlich Relevantes in Betracht kommt. Aber an ihrer Grundstellung bzw. Grundhaltung tritt ihr spezifisches Wesen am deutlichsten hervor. Das wertsuchende, wertsichtige und wertantwortende Ich ist durch seine wertsuchende, geöffnete Grundhaltung charakterisiert. Das hochmütige, wertfeindliche, spezifisch material wertblinde Ich durch die hochmütige, wertfeindliche Grundstellung; das begehrliche, wertgleichgültige, stumpf-wertblinde Ich durch die begehrliche, wertgleichgültige Grundstellung. Trotz dieses Charakters einer Person im kleinen stellen die Zentren kein unabänderliches, konstitutives Sein in der Person dar. Sie sind dem Machtbereich der Person nicht ganz entzogen, wenn auch dem aktuellen Ich. Sie können ja auch ihre Herrschaft verlieren, wie bei der Bekehrung. Die Person ist verantwortlich für ihre Herrschaft, sie besitzt stets die Schuld, daß sie herrschen, wenn sie auch nicht die Möglichkeit besitzt, ohne weiteres aus eigener Macht sich vollkommen von diesen zu befreien.

Die Herrschaft eines solchen Zentrums bedeutet stets mehr, wie aus dem Vorhergegangenen schon ersichtlich ist, als das bloße Vorhandensein einer begehrlichen »Anlage«. Sie besteht in dem mehr oder weniger großen unbewußten oder bewußten »Hingegebensein« der Person an die Begehrlichkeit. Wohl gehören auch die negativen reinen Anlagen einem dieser beiden Zentren qualitativ an; das bloße

1) Siehe Teil II, 4.



Vorhandensein einer Anlage in Form von außenkommender Versuchungen kann aber nicht mehr als Herrschaft dieses Zentrums angesehen werden.

Zwischen dem negativen und dem sittlich positiven Zentrum besteht eine völlige qualitative Exklusivität. Sie widersprechen sich und schließen sich gegenseitig aus. Das sehen wir ja daran, wie beide nicht gleichzeitig eine aktuelle Herrschaft besitzen können, wie der im Verzeihen Begriffene nicht nachher ohne völlige Verwandlung jemanden hassen kann. Sie widersprechen sich also qualitativ derart, daß nur eines von ihnen wirklich herrschen kann, und daß mit der Zunahme der Herrschaft des einen notwendig die Abnahme der Herrschaft des anderen verbunden ist. Je größer die Herrschaft des wertsuchenden Ich, je tiefer die Absage an Hochmut und Begehrlichkeit, je geringer ihre Herrschaft. Trotz dieser Unverträglichkeit stellt die Grundhaltung sehr oft ein eigenartiges Gemisch von wertantwortender und begehrlich-hochmütiger Grundhaltung dar. Eines muß zwar stets dominieren, aber es kann die Herrschaft des wertantwortenden Ich eine so geringe sein, daß die Grundstellung, bzw. die moralische Grundintention der Person eine formal und material sehr primitive ist und dem Hochmut und der Begehrlichkeit noch große Zugeständnisse gemacht werden. Dieses Zusammenleben der positiv und der negativ sittlichen Zentren ist aber nicht eine Verschmelzung, innerhalb derer die beiden Elemente sich ergänzen und an dem Neuen sinnvoll kooperieren, wie bei den beiden Negativen untereinander, wobei eine qualitative gegenseitige Fundierung sich ergab und neue Typen des Negativen aus dieser Verbindung hervorgingen, sondern es ist ein bloßes reales, aber unversöhntes Nebeneinander. Solange sie koexistieren, sind die Tugenden und die Untugenden ausgeschlossen, die die jeweils tiefen – im Bösen wie im Guten – zu nennen sind. Ein Verzeihen kann auf dieser gemischten relativen Basis nicht erfolgen, wohl aber ein »gerechtes« Verhalten oder ein zuverlässiges Erfüllen des Versprochenen usw. Während sie an ihrer qualitativen Peripherie noch koexistieren können, wächst die Unverträglichkeit, je tiefere Zonen zur Herrschaft gelangen, bis zum völligen realen Ausschluß des einen. Bei einem satanischen Bösewicht sind alle Wertantworten ausgeschlossen, beim Heiligen alle hochmütig begehrlichen Stellungnahmen, natürlich nicht bloße Anlagen.

Zwei typisch verschiedene Formen von Symbiose der entgegengesetzten moralischen Zentren in der Person sind hier zu unterscheiden. Die erstere stellt einen offenen Kampf beider Zentren dar,



derart daß die Person bald ganz in die hochmütig-begehrliche Haltung verfällt und Akte vollzieht, die eindeutig diesem Zentrum entspringen, z. B. reinste Rachsucht, Neid usw., bald wieder aus diesem sich befreiend, ganz in die demütig-ehrfürchtig liebende Haltung zurückfindet und nun Akte vollzieht, die ganz diesem Ich entstammen, wie echte demütige Reue, wirkliche Nächstenliebe usw. Die Person wird zwischen diesen sittlichen Polen hin- und hergeworfen – ihr moralisches Leben weist einen eigentümlich irrationalen, fast unheimlichen Charakter auf in seiner Unberechenbarkeit und mangelnden Stabilität. Dieser Typus findet sich vornehmlich in der osteuropäischen Welt – im russischen Menschentypus tritt uns diese Form der Symbiose am drastischsten entgegen, so z. B. in der Gestalt Rogoschins im »Idioten«, in Dimitri Karamasoff in den »Brüdern Karamasoff«. Bei der anderen Form von Symbiose lebt die Person nicht bald ganz in dieser, bald in jener Grundeinstellung sondern stabil aus einem qualitativen Gemisch beider entgegengesetzter Einstellungen. Sie behält dauernd eine bestimmte Einstellung, in der beide Zentren zu Worte kommen. Das wertantwortende z. B. hat eine formale Herrschaft inne, die sich im Vorhandensein einer moralischen Intention ausprägt; Hochmut und Begehrlichkeit beherrschen aber die Grundstellung der Person noch so weit, daß es nur zu einem trüben relativen Wertverständnis kommt und die moralische Intention selbst, sowie alle einzelnen Stellungnahmen einen nur relativen sittlichen Charakter tragen. Bei diesem Typus finden sich selten Akte, die rein einem Zentrum entstammen. Die Person wird sich nicht reiner Rachsucht überlassen, wohl aber z. B. ein Verzeihen eines erlittenen Unrechts für übertrieben und überflüssig halten, solange der andere nicht bereut. Diese rationalere Form von Symbiose, die dabei von einer organischen Verschmelzung, wie es Hochmut und Begehrlichkeit aufweisen, natürlich völlig zu trennen ist, findet sich typisch bei dem westeuropäischen Menschentypus. Der brave, korrekte, moralische Mann, für den Solidarität, Ehrlichkeit, Loyalität das sittliche Vorbild konstituieren, der gewissenhaft danach strebt, für den Demut, Feindesliebe, Keuschheit Narreteien sind, ist ein Beispiel davon. Der Möglichkeit nach bestehen stets alle drei Zentren in der menschlichen Person, sie können aber jeweils alle Stufen von Herrschaft aufweisen, von der absoluten Alleinherrschaft bis zur bloßen Möglichkeit. Von ihrer jeweiligen Herrschaftsstufe hängt der sittliche Typus des betreffenden Menschen ab. Während die negativen dem »gefallenen« Menschen natürlicher sind und das Positive für ihn »schwerer« ist, stellt das Positive andererseits das



Eigentlichere dar, das der Intention, die im Aufbau der Person als solcher liegt, entspricht und sie erfüllt.

Die Betrachtung der verschiedenen moralischen Zentren hat uns auf Grundprobleme der Ethik geführt und uns so einen Ausblick ermöglicht, der weit über den Rahmen unseres eigentlichen Problems hinausführt. Sie hat uns aber auch, wie die strukturelle Untersuchung in Teil III, instand gesetzt, die Antwort auf unsere eigentliche Frage nach dem Verhältnis von Tugend oder Sittlichkeit und Werterkenntnis zu geben, was im folgenden Schlußteil geschehen soll.

---

## V. Teil.

## Schluß.

## DAS VERHÄLTNIS VON SITTLICHEM SEIN UND DEM ERFASSEN SITTLICHER WERTE.

Wenn wir zu Anfang die Frage aufwarfen, welches Fundierungsverhältnis zwischen sittlichem Sein und dem Verständnis für sittliche und sittlich bedeutsame Werte besteht, so war dabei der völlig rezeptive Charakter des Werterfassens vorausgesetzt. Für die Leugner selbständiger, gegenständlicher Wertphänomene, sowie für die, die aus dem Werterfassen und Verstehen dieser Werte ein Werten machen, das die wertfreie Welt erst willkürlich in eine wertbehaftete verwandelt, hat die ganze Fragestellung keinen Sinn. Für eine nominalistische Ethik, die weder von der Antwortsbeziehung vieler Stellungnahmen zu Werten etwas weiß, also auch nichts davon, daß das Werterfassen diese Stellungnahmen fundiert, gibt es ja kein eigentliches Werterkennen und somit auch nicht die Frage, welche Rolle es im sittlichen Leben spielt. Wir gingen von dem Tatbestand aus, den wir an anderer Stelle[1]) eingehend behandelten, und der sich bei unvoreingenommener Betrachtung der Tatsache aufdrängt, daß es ein echtes, rein rezeptives Erfassen von Werten gibt, ein echtes Kenntnisnehmen, das sich dem Sehen von Farben vergleichen läßt, und das als solches von jeder Stellungnahme scharf getrennt werden muß. An anderer Stelle[2]) lernten wir eine enge Beziehung kennen, die zwischen diesen beiden selbständigen Elementen besteht, die Wertantwortsbeziehung. Das Werterfassen oder

1) Siehe »Idee der sittlichen Handlung« Teil II, Kap. 2.

2) Siehe »Idee der sittlichen Handlung« Teil I, Kap. 2 u. Teil II, Kap. 3.

zum mindesten ein Wertbewußtsein fundiert dabei die Stellungnahme. Wie die Konstatierung dieser engen Beziehung nicht zur Aufhebung der Selbständigkeit bzw. zur Verwischung der spezifischen Natur der beiden personalen Elemente führte, sondern im Gegenteil nur auf dem Boden ihrer jeweiligen Eigenart einen Sinn hat, so auch bei der hier aufgeworfenen Frage nach dem Fundierungsverhältnis von sittlichem Sein und Werterfassen. Setzt das sittliche Werterfassen, das ein ganz eigenes letztes Element in der Person darstellt, eine bestimmte Stufe des sittlichen Seins schon voraus, um in der Person bestehen zu können, oder setzt jedes sittliche Sein schon ein Wertbewußtsein voraus? Welche wesensmäßigen, notwendigen Fundierungsbeziehungen — denn nur um solche und nicht um empirisch psychologische handelt es sich uns — bestehen zwischen Werterfassen im weitesten Sinn und sittlichem Sein? Hierbei ist die selbständige Eigenart beider Elemente schon vorausgesetzt; nur unter dieser Voraussetzung gewinnt unsere Problemstellung einen Sinn.

## 1. Fundierendes und Fundiertes im Verhältnis von Sittlichkeit und sittlicher Werterkenntnis.

Wir haben im Laufe der Untersuchung gesehen, wie sich diese allgemeine Frage in verschiedener Hinsicht differenziert, und wie sie für die verschiedenen Schichten in der Person getrennt gestellt werden muß.

Erstens führte die totale konstitutive Wertblindheit uns in die »tiefste« Sphäre, die der »allgemeinsten«, allem anderen zugrunde liegenden Haltung der Person und zu dem allgemeinen Verständnis für den Grundwert. Zugleich zeigte sie uns auch das Problem in dem qualitativ primitivsten Fall. Sie führte uns zu der untersten Grenze für alle Wertsichtigkeit. Sie gab uns Aufschluß über das Verhältnis von Sein und Werterfassen auf dieser untersten Stufe.

Zweitens handelte die partielle Wertblindheit von dem Verhältnis von Verständnis für konkrete Werte und den sittlichen Einzeltugenden bzw. den »ganzen Gebieten« geltenden Stellungnahmen, sowohl den »unbewußten« Stellungen, wie auch den intentionsgetragenen Haltungen.

Drittens die Subsumptionsblindheit handelte von dem Verhältnis der Einzelstellungnahmen, die nicht auf Gebiete, sondern auf individuelle oder generelle Träger gerichtet sind, und von der Fähigkeit, die einzelnen Wertträger richtig zu subsumieren.



Viertens führte uns die Abstumpfungsblindheit in die peripherste aktuelle Sphäre der Tat, sowie auch in die Handlungssphäre. In jeder dieser vier Seinsschichten ist das Verhältnis von sittlichem Sein und Wertsichtigkeit ein anderes.

A. Die Antwort auf unsere Frage in ihren Differenzierungen wird jeweils für diese getrennt gegeben werden. Die Voraussetzung für die allgemeinste Form der Wertsichtigkeit, die Fähigkeit, überhaupt ein »gut« und »böse« zu kennen, ist die Grundeinstellung der Person, die wir als die w e r t s u c h e n d e, ehrfürchtige bezeichnen können.

1. Sie ist nicht als Stellungnahme im Sinne einer bewußt vollzogenen Antwort auf einen Wert zu verstehen, ihre immanente Beziehung zur Welt der sittlichen Werte ist implicite in ihr enthalten.

2. Sie setzt selbst keinerlei Werterfassen oder Wertverständnis voraus. Nur ein allgemeinstes, inaktuelles Gegebensein des Ortes der sittlichen Wertewelt ist vorausgesetzt, die »Richtung« in die Wertewelt. Dies ist der Person als Person stets gegeben. Es ist aber von einem Wertverständnis völlig zu trennen.

3. Die Art der Fundierung ist hier derart, daß wir sagen müssen, i n dieser ehrfürchtig wertsuchenden Grundeinstellung ist die Person zunächst wertsichtig für den Grundwert »gut« und »böse«. Auf diesem Werterfassen baut sich nun entweder die relativ wertantwortende Grundstellung auf, oder die moralische Grundintention, sei es als bloße Intention, oder mit voller Grundhaltung, die die eigentliche, bewußte Stellungnahme zur Welt der Werte darstellt. Alle drei, die ehrfürchtig wertsuchende Grundeinstellung, das Grundwerterfassen bzw. die Wertsichtigkeit für den Grundwert und die auf diese aufgebaute relativ wertantwortende Grundstellung oder Grundhaltung und moralische Grundintention besitzen einen gemeinsamen Ursprungsort und das sittliche »Ich«. Die Herrschaft dieses wertsuchenden Ich und das Freisein vom begehrlichen und hochmütigen Ich fundieren auch diese Wertsichtigkeit. Was fundiert nun den qualitativen Fortschritt der Grundwerterkenntnis? Erstens die Abnahme der Herrschaft der wertverdunkelnden Elemente, Hochmut und Begierlichkeit in der Grundstellung. Je weniger dieselben vorherrschen, um so wertsichtiger wird die Person, um so weniger primitiv und verunreinigt das Bild des Grundwertes gut. Der neidlose, großzügige, unkleinliche Mensch hat z. B., auch solange er nur unbewußt in seiner Grundstellung lebt, ein adäquateres, von verunreinigenden Zusätzen freieres Bild des Grundwertes »gut«, als der neidische, kleinliche, für den das Gute, wie er es versteht,

eine gewisse objektive Rolle in seinem Leben spielt, dessen Grundstellung also doch einen gewissen, wenigstens formalen wertantwortenden Grundzug hat. Wenn in der Person bestimmte Leidenschaften ersterben, wenn sie durch ein neues Milieu, durch bestimmte Schicksalsschläge in ihrer Grundstellung nach der positiven Richtung hin verändert wird, so wächst ihr Verständnis für den Grundwert allmählich. Aber solange die Person noch ohne moralische Intention bleibt, solange sie in der unbewußten sanktionslosen Verwachsenheit mit ihrer faktischen Grundstellung verharrt, ist die Grundwerterkenntnis in doppelter Hinsicht beschränkt. 1. kann sie qualitativ eine gewisse Stufe nicht überschreiten, da mit einer gewissen Stufe der Besiegung von Hochmut und Begierlichkeit, die für das reinere Bild des Grundwertes Voraussetzung ist, die Person notwendig aus der bloß unbewußten Grundstellung erwachen und zur Fassung einer moralischen Intention gelangen müßte.[1])

2. ist das Verständnis der unbewußten, ganz in ihrer faktischen Grundstellung steckenden Person generell für einen formalen Grundzug der sittlichen Wertewelt blind, nämlich für ihren spezifischen unerbittlichen Ernst und ihre persönliche Forderung nach einem dauernden ausdrücklichen Interesse für sie, ein Charakter, der von allen Personen mit moralischer Intention verstanden wird.

Damit kommen wir zu dem zweiten Moment, das den qualitativen Fortschritt im Verständnis für den Grundwert bedingt, nämlich das Erwachen aus der unbewußten Verwachsenheit mit der faktischen Grundstellung, bzw. die »Köpfung« der Grundstellung durch die Bildung einer moralischen Intention. Sowohl das qualitative Verständnis über eine gewisse Stufe hinaus, wie das Verständnis für diesen formalen Grundzug der sittlichen Wertewelt wird von dem eigentümlichen Bruch der Macht der wertverdunkelnden Elemente der Grundstellung fundiert, der in der »Köpfung« der Grundstellung überhaupt und in der Bildung einer moralischen Intention liegt.

Natürlich reicht diese prinzipiellere Wertsichtigkeit für den Grundwert in ihrer qualitativen Reinheit nur so weit, als die »Köpfung« der Grundstellung reicht. Erst wenn diese bis zur letzten Tiefe der Grundstellung durchgeführt ist, wenn die Person ganz erwacht ist und sich von dem »Sich-ihrer-Grundstellung-überlassen« emanzipiert hat, ist die wertverdunkelnde Macht der in der Grundstellung noch herrschenden Elemente von Hochmut und Begierlich-

1) Vgl. S. 579 (117).



keit völlig gebrochen. Sie ist dann imstande, den Grundwert »gut« qualitativ ungetrübt in seiner ganzen formalen »Werthaftigkeit« zu erfassen. Über den Grad der Tiefe und Nähe des Wertfühlens ist damit allerdings noch nichts gesagt. Diese Stufe des sittlichen Seins, das bis in die letzte Tiefe »Geköpft-sein« der Grundstellung, hebt also jede qualitative Trübung und formale Unvollständigkeit des Verständnisses des Grundwertes »gut« auf.

Dabei kann, wie wir sahen, die Person noch in ihrer Grundstellung faktisch stehen bleiben, ja die moralische Intention braucht nur den ersten der drei Herrschaftsgrade aufzuweisen.

Die Umformung der Grundstellung durch die moralische Intention, sowie die Herrschaft der moralischen Intention über die Handlungssphäre setzt das Wertverständnis schon voraus. Die wertsuchende Grundhaltung ist also nicht die Vorbedingung für das volle Verständnis des Grundwertes, sondern bedarf ihrerseits desselben als Fundament. Von dem Grad der Umformung der Grundstellung in die Grundhaltung hängt hingegen die »Tiefe« des Wertfühlens gegenüber dem Grundwert »gut« ab.

Mit dem Wertverständnis für den Grundwert ist stets ein solches für die konkreten sittlichen Werttypen verknüpft. Entsprechend der Qualität des Verständnisses für den sittlichen Grundwert gut und böse ist sowohl der Umfang der konkreten Werttypen, die verstanden werden, sowie die Qualität des Verstehens jedes Einzelnen. Bei einem primitiven Verständnis für den Grundwert fehlt die Wertsichtigkeit für die »höheren« und spezifisch »tieferen« sittlichen Einzelwerte, wie wir früher sahen. So hängt auch das Verständnis für den Einzelwert mit von der Grundstellung bzw. von dem Grad der Emanzipation der Person von ihr ab, oder wie wir allgemein sagen können, von der Herrschaftsstufe des wertsuchenden Ich. Dies führt uns zu der Problemlage in der Schicht der »partiellen Blindheit«.

B. 1. Wie wir schon im Teil II, 3, b sahen, gibt es zwei Arten von partieller Wertblindheit, eine, in der es sich um Werte handelt, die bei dem jeweiligen sittlichen Stand der Person prinzipiell unerreichbar sind, und eine, in der die Werte durch eine besondere Anlage, mit der infolge des Fehlens einer moralischen Grundintention kein Kampf aufgenommen wird, bzw. zu der die Person keinerlei Distanz besitzt, verdunkelt sind. Diesen beiden Arten der Verdunkelungsblindheit und der konstitutiven partiellen Blindheit entsprechen die der akzidentiellen und prinzipiellen Wertsichtigkeit für konkrete Werttypen. Die Wertsichtigkeit für gewisse Werttypen kann



auf dem »bloßen« Freisein von einer verdunkelnden Anlage beruhen, wenn es sich um Werte handelt, deren Erfassen nicht durch den qualitativen Stand der »ungeköpften« Grundstellung schon ausgeschlossen sind. Dann ist es aber eine bloß akzidentielle Wertsichtigkeit, keine prinzipielle. Diese akzidentielle Wertsichtigkeit enthält aber nur die Fähigkeit zum vereinzelten Wertsehen bzw. Wertfühlen, aber nicht die des »Kennens« von Werten, und ist immer mit dem Fehlen des Verständnisses für den schon erwähnten generellen Grundzug der sittlichen Wertewelt behaftet. Dieses »Kennen« findet sich nur bei der prinzipiellen Wertsichtigkeit, die eine Herrschaftsstufe des sittlichen Ich voraussetzt, bei der in der jeweiligen Schicht neben der Grundstellung noch eine moralische Grundintention sich findet, bzw. eine Einzelintention, so daß also kein unbewußtes Hingegebensein mehr vorliegt.

Das »Kennen« der sittlichen Wertewelt ist also in dem fundiert, was wir die moralische Wendung nannten — im Wachsein der Person. So tief, wie dieses reicht, reicht der Umfang des »Kennens« und die qualitative Reinheit des »Kennens«.

2. Das »tiefe« Wertfühlen setzt nicht nur das Vorhandensein einer moralischen Grundintention, bzw. moralischen Einzelintention, also eine »Köpfung« der Grundstellung voraus, sie setzt vielmehr die organische Herrschaft der moralischen Intention, das jeweilige Umgeformtsein der Grundstellung zur Grundhaltung, d. h. die Einzeltugenden bereits voraus. Je vollkommener eine Tugend — je größer die Tiefe des Wertfühlens.

3. Der Besitz der T u g e n d selbst setzt stets ein Verständnis des jeweiligen Werttypus voraus. Er ist keine Voraussetzung für das Verständnis für den zugehörigen Wert, wie wir schon anfangs sahen. (Teil I, 2, c.)

C. Das Verständnis für die generellen und individuellen Wertträger, die ethische Subsumptionsfähigkeit, setzt wiederum eine noch höhere Stufe der Gesamthaltung als unerläßliche Vorbedingung für ihr Auftreten oder eine noch größere Herrschaft des wertsuchenden Ich voraus. Die Wertsichtigkeit ist hier getragen von einer sich bis in die Sphäre der individuellen, wenn auch erlebnistranszendenten Einzelhaltungen erstreckenden Kampf- und Verzichtsbereitschaft gegenüber allem, was dem Sittlichen widerspricht. Es darf keine »unbewußte Tendenz« mehr vorherrschen, allem Konflikt des sittlichen Gebotes mit dem »Angenehmen« aus dem Weg zu gehen, diese »natürliche« Einstellung muß völlig überwunden sein. Die Geöffnetheit für das Angenehme, die dem intentionslos seiner Grund-



stellung sich Überlassenden eigen ist, sowie die konfliktvermeidende Tendenz wird von der moralischen Grundintention nur dort paralysiert, wo dieselbe aktuell in einer Einzelintention das unbewußte Sein der Person »belichtet«. Das Vorhandensein einer moralischen Grundintention, selbst in der dritten Modalität, schließt daher die Subsumptionsblindheit nicht völlig aus, bzw. garantiert noch nicht die völlige Subsumptionswertsichtigkeit. Diese ist erst mit dem völligen Eingehen der Person in die moralische Grundhaltung gegeben, in der die moralische Intention als organisches Lebensprinzip jede konfliktvermeidende Tendenz bzw. die natürliche Geöffnetheit auf das Angenehme vernichtet hat.

Selbstverständlich schränkt die moralische Grundintention die Subsumptionsblindheit auch schon in ihren beiden niedrigeren Herrschaftsgraden ein, besonders wenn sie in der dritten Modalität auftritt. Die Hingabe an die echte sittliche Autorität, bzw. der unbedingte Gehorsam gegen dieselbe bewahrt die Person allerdings vor dem Fallen in die Subsumptionsblindheit, bzw. vor dem Verharren in derselben, indem sie sofort ein Heilmittel dagegen an die Hand gibt, das die Person immer wieder in jedem neuen Fall gegen die Subsumptionsblindheit immun macht, nicht aber die Subsumptionsblindheit ein für allemal von innen her unmöglich macht. — Das Fehlen von tatsächlichen Sünden ist an sich nicht Voraussetzung. Aber die volle ethische Subsumptionsfähigkeit setzt einen so hohen Grad der Herrschaft des reinen Ich voraus, daß mit demselben auch die tatsächliche Sündenlosigkeit Hand in Hand geht. Sie setzt die völlige organisch gewordene Grundhaltung voraus.

D. Die sittlich positive Handlung setzt stets ein aktuelles Werterfassen voraus, da der Wille in ihr eine Wertantwort darstellt. (Vgl. »Idee der sittlichen Handlung« Teil I, Kap. 3 und Teil II, Schluß.) Das aktuelle Werterfassen setzt wohl die Herrschaft des wertsuchenden Ich und alle die oben behandelten konstitutiven Bedingungen voraus, aber nicht die tatsächliche gute Handlung, nicht einmal den aktuellen guten Willen. Hier ist also die Fundierungsbeziehung ebenfalls eindeutig, aber sie ist die umgekehrte, wie in allen tieferen Schichten. Das Werterfassen ist von dem zugehörigen, sittlichen Verhalten unabhängig, bildet seinerseits aber die notwendige Grundlage desselben. Dies gilt aber nur für die Fundierungsbeziehung im engeren Sinn, als direktes Tragen. Sonst müßte eine Einschränkung hier gemacht werden, wie uns die Abstumpfungsblindheit zeigte. Die »Reinheit« des Gewissens und indirekt die Abgestumpftheit im Werterfassen kann in dem Freisein von tatsäch-



licher Sünde, also auch von der schlechten Handlung, fundiert sein, wenn die Person in ihrer Grundstellung unbewußt ruht ohne moralische Intention. Hier handelt es sich aber, wie wir schon sahen, mehr um eine Wirkung, und zwar der öfter wiederholten Tat, nicht um etwas direkt mit ihrem Dasein ohne weiteres Gegebenes, wie in den oberen Fällen.

1. Das Wertfühlen setzt hingegen, um real aufteten zu können, eine aktuell sittliche Einstellung voraus; nur der auch momentan in seinem aktuellen Erleben wertantwortend Eingestellte vermag den Wert zu »fühlen«, besonders wenn es sich um eine besondere Tiefe des Fühlens handelt. Dies gilt nicht von der Fähigkeit, Werte zu »fühlen«, sondern von der Aktualisierung eines konkreten Wertfühlenserlebnisses.

Wir sehen, wie sich durch die Trennung der Tiefeschichten in der Person, sowie durch die Berücksichtigung der qualitativen Tiefenunterschiede der auf den ersten Blick obwaltende Widerspruch löst. Wir fanden in allen Schichten, mit Ausnahme der letzten Einstellung, ein Werterfassen und die sittliche Haltung in enger Verbindung. Stets setzte die sittliche Haltung ein Werterfassen voraus und das Werterfassen eine Haltung. Aber diese doppelte Beziehung bestand nicht zwischen dem Werterfassen und derselben Haltung. Je peripherer die Schicht war, um so ausgeprägter war der spezifische *Fundierungscharakter* des jeweils Fundierenden. An letzter Stelle konnten wir nun sagen, *in* dieser Haltung ist die Person blind, beides hat denselben Ursprungsort. Das sittliche Sein ist mit Ausnahme der Handlungssphäre stets der fundierende Teil, aber nicht so, als könnte sich das ganze sittliche Sein ohne Werterfassen aufbauen. Mit der jeweilig höheren Stufe von Herrschaft des ganzen wertsuchenden Ich, diesem gemeinsamen Ursprungsort für Sein und Erfassen, geht ja stets eine höhere Stufe des sittlichen Wertverständnisses Hand in Hand. Das *erste* Fundament aber bildet die *wertsuchende Einstellung*, diese erschließt den Grundwert, auf dem sich die wertantwortende Grundstellung oder direkt die Grundhaltung aufbaut, und so fundiert die jeweils differenziertere Stellungnahme eine differenzierte Wertsichtigkeit. Immer ist das Sein dabei das primäre. Aber nur solange wir es mit den erlebnistranszendenten konstitutiven, in der Person *real verwurzelten* Stellungnahmen zu tun haben. In der aktuellen Sphäre erstreckt sich die Abhängigkeit vom sittlichen Sein nur noch auf das aktuelle Wertfühlen, die organische Wertsichtigkeit kann sie nicht mehr berühren.



## 2. Die bindende Natur der Fundierung.

Wir stellten neben die Frage, ob das sittliche Sein die Wertsichtigkeit fundiere oder diese das sittliche Sein, zu Anfang noch die Frage, ob es sich um eine Fundierungsbeziehung dabei handelt, in der das Fundierende die hinreichende Seinsbedingung für das Fundierte bildet, oder nur die notwendige Voraussetzung. Auch hier differenziert sich die Antwort, aber nicht nach den vier Stufen in der Person, sondern bloß nach dem Gegensatz von der aktuellen Sphäre, in der das aktuelle Ich mit seiner Verwandlungsfähigkeit und seiner Willkür sich befindet, und der tieferen Sphäre der konstitutiv gebundenen im Sein verwurzelten Haltungen. Überall außerhalb der aktuellen Sphäre fundiert das sittliche Sein die Wertsichtigkeit derart, daß mit dem Sein die Wertsichtigkeit auch stets notwendig gegeben ist. Dies ist aus der Tatsache verständlich, daß sie beide in dem »wertsuchenden« Zentrum fundiert sind. In der wertsuchenden Einstellung kann die Person nicht nur allein wertsichtig werden, sondern sie muß es stets sein, und so in allen anderen Schichten mit Ausnahme der aktuellen Sphäre.

Die Fundierungsbeziehung, die wir hingegen zwischen Werterfassen und der guten Handlung bzw. allen aktuellen Wertantworten finden, ist eine prinzipiell andere. Die Stellungnahme setzt, um sich hic et nunc realisieren zu können, ein reales, konkretes Wertbewußtsein voraus, aber dieses ist nicht die hinreichende Seinsbedingung für dasselbe. Um eine gute Handlung als solche zu vollziehen, etwa Rettung eines anderen, muß ich ein Bewußtsein von dem zugrunde liegenden, sittlich bedeutsamen Wert haben, auf den mein Wille eine Antwort bildet. Aber mit dem Wertbewußtsein ist nicht *notwendig* der Wille verbunden, der zur Handlung führt, er *kann* auch fehlen. Nur das Wertfühlen von bestimmter Tiefe bildet eine Ausnahme. Jeder, der den Wert zu tiefst fühlt, wird auch die entsprechende Wertantwort geben. Dies hat aber seinen Grund darin, daß, um den Wert so *fühlen* zu können, die wertsuchende Einstellung aktuell die Person erfüllen muß und somit wiederum die gemeinsame Wurzel die notwendige Verknüpfung motiviert. Der gefühlte Wert fundiert darum auch das Stellungnehmen eindeutig, weil das Wertfühlen selbst nur dem aktuell wertsuchend Eingestellten möglich ist.

Wir sind damit ans Ende unserer Untersuchung gelangt, die uns den Zusammenhang von Sittlichkeit und Verständnis für sittlich bedeutsame Werte zeigen sollte. Sie führte uns zu der Einsicht, daß an letzter Stelle das sittliche *Sein die Wertsichtigkeit*



fundiert. Dieser »Primat« des sittlichen Seins vor dem Erfassen sittlicher Werte löst aber nicht den rezeptiven Charakter, noch die selbständige Eigenart desselben auf, so wenig wie es die Objektivität der Werte aufhebt. Der Sittliche projiziert nicht die »Werte« in die Welt, der Akt des Werterfassens ist nicht etwa selbst genauer besehen doch nur eine Stellungnahme. Der sittlich Gerichtete ist vielmehr nur allein imstande, die Welt der objektiven Werte zu verstehen, ihm ist der Star gestochen, den die Person in der hochmütigen und begehrlichen Grundeinstellung besitzt.

Unser Ergebnis ist aber in anderer Richtung von weittragender Konsequenz für die Ethik.

So entschuldigend auf den ersten Blick die sittliche Blindheit für das sittliche Verhalten der Person wirkt und für die Verantwortung in der Handlungssphäre auch ist – in einem tieferen Sinn birgt die sittliche Blindheit selbst eine Schuld. Denn die letzte Grundeinstellung, die wertfeindliche, wie die wertgleichgültige, in der die Person blind ist, liegt zwar außer dem Machtbereich des aktuellen Willens, nicht aber jenseits der Freiheit der Person überhaupt. Die Person ist, wenn auch nicht für das einzelne in der Blindheit fundierte Verhalten, doch für die Blindheit selbst stets verantwortlich.

Zugleich aber wirft die Erkenntnis in die Art des Zusammenhanges von Sittlichkeit und Werterkenntnis neues Licht auf das ganze zentral sittliche Problem der Besserung bzw. der sittlichen Veränderung überhaupt. Die Abhängigkeit des Werterfassens von der Stufe des sittlichen Seins zeigt uns die Grenze der »Autonomie« der Vernunft auf sittlichem Gebiet und weist auf die Rolle hin, die dem »sittlichen Vorbild« sowie der sittlichen Autorität auf ethischem Gebiet zukommen. Die nähere Betrachtung der Struktur des Sittlichen in formaler und material qualitativer Hinsicht, zu der uns unser Problem führte, gibt uns den Schlüssel an die Hand, die letzten Voraussetzungen aller sittlichen Veränderung zu verstehen, sowie die verschiedenen Typen der Besserung und endlich den Aufbau der Tugenden. Dies soll späteren Arbeiten vorbehalten bleiben.



# Bemerkungen zu den Zenonischen Paradoxen.

Von

Alexander Koyré (Paris).

Dem Andenken Adolf Reinachs gewidmet.

## § 1. Einleitung.

Wie die Diskussion aller wirklichen philosophischen Probleme wird wohl auch die der Zenonischen Argumente oder besser der Zenonischen Paradoxe niemals abgeschlossen sein. Wenn wir unseren Versuch, diese mehr als zweitausend Jahre alte Frage einer erneuten Prüfung zu unterziehen, noch rechtfertigen müßten, so brauchten wir nur auf ein Wort Victor Brochards hinzuweisen, der mit einer meisterhaften Studie[1]) am meisten dazu beigetragen hat, das Problem wieder auf die Tagesordnung zu setzen und den alten Argumenten (wer wollte sie jetzt noch »Sophismen« nennen!) neues Leben einzuflößen. »Die Argumente des Zeno«, sagt er, »sind oft diskutiert worden. Wenn das ein Grund wäre, nicht noch einmal auf sie zurückzukommen, welches wesentliche Problem der Philosophie verdiente dann nicht das gleiche Schicksal?«

Wir nehmen das Studium dieser so oft debattierten Frage nicht deshalb wieder auf, um für die Argumente des eleatischen Dialektikers eine neue Interpretation zu suchen, noch auch den unzähligen historischen Widerlegungsversuchen eine ebensowenig glückliche hinzuzufügen. In dieser kleinen Abhandlung soll nichts weiter gesagt werden, als daß das durch Zeno inaugurierte Problem keineswegs der Bewegung allein eigentümlich ist. Daß es sich nur insofern auf Zeit, Raum und Bewegung bezieht, als in ihnen die Momente der Unendlichkeit und der Kontinuität impliziert liegen. Das Problem kehrt notwendig in allen Gebieten wieder, in denen diese beiden Momente irgendeine Rolle spielen, und besitzt also eine weit allge-

1) Vgl. Brochard, Essais de phil. ancienne et de phil. moderne, Paris 1907.



meinere Bedeutung, als man gewöhnlich annimmt. Alle Widerlegungen, die sich auf das Problem der Bewegung allein beziehen, schlagen deshalb von vorne herein einen falschen Weg ein. Das ist unserer Meinung nach der Fall bei Noël, bei Bergson und – von einem andern Standpunkt her – auch bei Evellin.

## § 2. Die Zenonischen Argumente.

Der lichtvollen Fassung Brochards zufolge, auf dessen Abhandlung wir für alles, was die Interpretation angeht, verweisen, stellen sich die vier Zenonischen Argumente in der Form eines Dilemmas dar. Zwei von ihnen (Achill mit der Schildkröte und die Dichotomie) richten sich gegen die Auffassung der Kontinuität und der unendlichen Teilbarkeit der Zeit und des Raumes; die beiden anderen (der Pfeil und das Stadion) gegen die Endlichkeitshypothese, die den Raum und die Zeit als aus unteilbaren Elementen zusammengesetzt auffaßt.

Wir bringen nunmehr die Argumente selbst:

1. Die Dichotomie.

Bewegung ist unmöglich. Denn bevor das Bewegungsobjekt an dem Ziel seiner Bahn anlangt, muß es die Hälfte der Strecke zurückgelegt haben, und so weiter ins Unendliche, was in moderner Ausdrucksweise besagt, daß Bewegung die Summe oder die Synthese einer unendlichen Anzahl von Elementen voraussetzt.

2. Achill und die Schildkröte.

Bewegung ist unmöglich. Denn der schneller Laufende kann nie den langsamer Laufenden erreichen. Wenn nämlich der Langsamere im Anfang der Bewegung einen Vorsprung vor dem Schnelleren besitzt, muß der Schnellere, bevor er ihn erreicht hat, notwendig zuerst den Punkt erreichen, an dem der Langsamere am Anfang seiner eigenen Bewegung war, und so weiter ins Unendliche. Der Vorsprung wird sich zwar immer mehr verringern; nie aber kann er Null werden. In moderner Terminologie heißt das: 1. Jeder Körper muß eine Unendlichkeit von Punkten durchlaufen (was sich in einer einfachen Formel ausdrücken läßt). 2. Da jedem Punkt der Bahn des Achill ein Punkt der Bahn der Schildkröte entspricht, und umgekehrt, so muß ihre Zahl notwendigerweise gleich sein. Es ist deshalb nicht möglich, daß der von Achill in der gleichen Zeit zurückgelegte Weg größer sei als der von der Schildkröte zurückgelegte.

3. Der Pfeil.

Der fliegende Pfeil ist in jedem Moment und jedem Punkt seiner Bahn bewegungslos. Wenn man nämlich nach der finitistischen Hypothese die Sache so ansieht, daß jede Dauer und jede Ausdeh-

nung aus unteilbaren Elementen (Punkten) zusammengesetzt ist, so muß notwendig der Pfeil stets in Ruhe sein. Denn in diesen unteilbaren Momenten und Punkten ist keine Bewegung möglich.

4. Das Stadion.

Drei Linien von gleicher Größe (zusammengesetzt aus der gleichen Anzahl unteilbarer Elemente) befinden sich in einem Stadion. Die eine ist unbeweglich, die beiden anderen bewegen sich parallel zueinander, aber in umgekehrter Richtung. In diesem Fall muß — nach der finitistischen Hypothese — »die Hälfte gleich dem Ganzen sein«, wie Zeno sagt. Denn in einem bestimmten, als unteilbar vorausgesetzten Moment muß ein und dasselbe Raumelement ein sowohl wie zwei Raumelemente passieren und folglich einem sowohl als zwei solchen Elementen gleich sein.

## § 3. Gleichwertigkeit der möglichen Interpretationen.

Wir folgten im vorigen der Interpretation Brochards. Aber wir wollen uns keineswegs auf dieselbe festlegen. Wir wollen nicht behaupten, daß wir den einzig möglichen Sinn der Zenonischen Argumente gefaßt haben oder daß wir Zenos Gedanken in authentischer Weise wiedergaben. Und das um so weniger, als nach unserer Meinung alle vier Argumente, ohne etwas von ihrer Bedeutung zu verlieren, in zweifacher Weise interpretiert werden können — je nachdem man sich auf den Boden der Endlichkeits- oder der Unendlichkeitshypothese stellt.

1. Wenn wir nämlich die unendliche Teilbarkeit des Raumes und der Zeit annehmen, so bleibt es im Fall des fliegenden Pfeils dennoch wahr, daß jedem Zeitmoment ein durchlaufener Raumpunkt entsprechen muß, jedem Augenblick also eine ganz bestimmte Raumlage des Pfeils. Und da dieser Hypothese zufolge weder das Raummoment, noch das Zeitmoment ausgedehnt ist — beides sind ja nur geometrische Punkte —, so erhalten wir auch hier das Resultat, daß der Pfeil sich in diesen unausgedehnten Momenten nicht bewegen kann. Und weiter: Da der gegenwärtige Augenblick immer nur ein Grenzpunkt ist zwischen der Vergangenheit und der Zukunft, so müßte sich der Pfeil in diesem einzig und allein reellen Gegenwartsaugenblick bewegen. Und also überhaupt nicht. Wir erhalten eine Unendlichkeit von Raumlagen in einer Unendlichkeit dazu korrelativer Zeitmomente, aber keine Bewegung und selbst — solange wir die Synthese dieser Unendlichkeit von Einzelmomenten nicht vollzogen haben — keinen durchlaufenen Weg.



2. Betrachten wir jetzt das Stadion. Die unendliche Teilbarkeit der Zeit und des Raumes hebt die paradoxe Tatsache keineswegs auf, ja läßt sie sogar in besonderer Reinheit hervortreten, daß in einem bestimmten Augenblick ein und nur ein einziger Punkt der Linie B und ein solcher der Linie C vor einem bestimmten Punkt der Linie A passieren, wie ebenso auch vor einem solchen der Linie C resp. der Linie B. Einem Punkt O der Linie B entsprechen in jedem Augenblick ein und nur ein einziger Punkt der Linie A, wie ebenso ein und nur ein einziger Punkt der Linie C — und trotzdem passiert die Linie C als ganze vor O, die Linie A aber nur zur Hälfte. »Die Hälfte ist also gleich dem Ganzen.«

3. Untersuchen wir jetzt umgekehrt das Argument des Achill unter der Annahme, daß Zeit und Raum aus einer endlichen Zahl letzter Elemente zusammengesetzt sind. Auch jetzt bleibt es nicht weniger wahr, daß in jedem gegebenen Augenblick einem bestimmten Punkt der Bahn des Achill ein Punkt der Bahn der Schildkröte eindeutig und wechselseitig korrespondieren muß. Und man kann noch weniger als in der Unendlichkeitshypothese verstehen, wie aus einer gleichen Anzahl identischer Elemente verschiedene Summen resultieren können.

4. Die Dichotomie endlich läßt unter dem Aspekt der finitistischen Hypothese eine Schwierigkeit hervorspringen, die ähnlich der des Stadions ist. Betrachten wir nämlich das letzte noch ausgedehnte Element, das also als solches noch teilbar und zwar aus zwei unausgedehnten Elementen zusammengesetzt ist. Dieser Raum stellt das Minimum dar, in dem Bewegung überhaupt noch möglich ist; denn es ist klar, daß sich im Unausgedehnten nichts bewegen kann. Das Bewegungsobjekt wird diese Minimalstrecke in einem Zeitraum durchlaufen, der in einem einzigen unteilbaren Augenblick besteht. Aber da wir das Recht haben, den Raum zu teilen, so können wir die Frage stellen: In welchem Augenblick wird das Bewegungsobjekt die Hälfte dieser Strecke zurücklegen? Es wird also notwendig werden, den einen der Voraussetzung nach unteilbaren Augenblick in zwei solche zu teilen.

Wir sehen die Argumentation des Zeno als absolut stringent an. Bewegung setzt eine unendliche Teilbarkeit des Raumes und der Zeit voraus und impliziert also die Summe einer aktuellen Unendlichkeit von Elementen und Momenten. Ein in Bewegung befindlicher Körper passiert in einem endlichen Raum und einer endlichen Zeit eine unendliche Anzahl von Punkten. Und ebenso zeigt uns ein durchaus strenges Beweisverfahren, daß zwei Körper, die sich

mit verschiedener Schnelligkeit bewegen, in derselben Zeit Wege zurücklegen, die aus einer gleichen Anzahl von Elementen zusammengesetzt sind. Später werden wir sehen, inwieweit diese Schlüsse als Einwände gegen die Möglichkeit der Bewegung betrachtet werden können. Jetzt wollen wir erst den Wegen nachgehen, auf denen man versucht hat, den Schlüssen des Zeno zu entgehen.

### § 4. Die finitistische Hypothese von Evellin.

Die Interpretation des Stadions, die wir in unserem 2. Paragraphen gebracht haben, wurde von Noël[1]) als ein unwiderlegliches Argument gegen die finitistische Theorie aufgestellt und provozierte deshalb eine Antwort von dem hauptsächlichsten Vertreter dieser Theorie, Evellin[2]), in der der letztere durch sehr subtile und geistreiche Betrachtungen den Einwänden zu entgehen versucht.

Evellin nimmt die Analyse des Stadions noch einmal auf:

$$\begin{array}{llll} a' \ldots & a^n \ldots & & A \\ b' \ldots & b^n \ldots & & B \\ c' \ldots & c^n \ldots & & C \end{array}$$

Nehmen wir irgend zwei Punkte a und b. In einer unteilbaren Bewegung und also einem unteilbaren Zeitmoment wird sich das Element $b^n$, welches dem Element $a^n$ zugeordnet war, unter das Element $a^{n-1}$ setzen und ebenso alle anderen Punkte. Vergleichen wir nun die Punkte $b^n$ und $c^n$, die den beiden sich in entgegengesetzter Richtung bewegenden Linien angehören. In einem unteilbaren Zeitmoment wird sich das der Linie B (die sich z. B. nach links bewegt) angehörige Element $b^n$ an die Stelle von $b^{n-1}$ setzen, welche derjenigen von $a^{n-1}$ entspricht; zu gleicher Zeit wird das Element $b^{n-1}$ an die Stelle von $b^{n-2}$ rücken. Das Element $c^n$ dagegen rückt im gleichen Augenblick an die Stelle von $c^{n+1}$ und $c^{n+1}$ an die von $c^{n+2}$. Da sich die Bewegung der Voraussetzung nach in einem einzigen unteilbaren Zeitmoment vollzieht, so muß dieser Platzwechsel momentan und sozusagen »mit einem Sprung« geschehen, der keinerlei wirkliches Passieren in sich schließen kann und also die Zenonischen Paradoxe nicht impliziert. Obgleich das Element $c^n$ in $c^{n+1}$ einrückt und oberhalb seiner nunmehr den Punkt $b^{n+2}$ vorfindet, obwohl es also faktisch an zwei Elementen von B vorüberkam, hat es doch diese Strecke nicht im eigentlichen Sinne zurückgelegt, sondern gewissermaßen übersprungen. Die finitistische Hypothese geht also allen Schwierigkeiten aus dem Wege.

---

1) Revue de Met. et de Mor. 1892.

2) ibidem.

Diese Analyse ist geistreich, aber auch nicht mehr als das. Aus dem Prinzip von Evellin würde folgen, daß ein beliebiges Element n in einem einzigen unteilbaren Augenblick sich zwischen beliebigen zwei Punkten des Raumes bewegen könnte (z. B. von der Stelle aus, die $a_1$ entspricht bis zu der, die $a_{n-1}$ entspricht und also auch $b_{n-1}$, $c_{n-2}$, usw., ohne an irgendeinem dieser aufeinanderfolgenden Punkte wirklich zu passieren und ohne in irgendeine spezielle Raumrelation mit ihnen zu treten). Eine Folge, der man nur entgehen kann, wenn man die Teilbarkeit des angeblich unteilbaren Zeitmomentes annimmt. Die anderen Einwände von Evellin scheinen nicht glücklicher. So sagt er z. B., indem er den Begriff der Bewegung an sich selbst analysiert: »Das Bewegungsobjekt bewegt sich nur deshalb Punkt für Punkt von dem Ort fort, von dem es ausgegangen ist, weil es an diesem Punkt nicht ist, nicht mehr ist; es bewegt sich also nicht an der Stelle, von wo es ausgegangen ist.« Wir wollen die Richtigkeit dieser Bemerkung nicht bestreiten, aber wir machen auf folgendes aufmerksam: da das Ende der Bewegung ihrem Anfang dem Prinzip nach entsprechen muß, so kann sich das Bewegungsobjekt im Augenblick und an der Stelle der Ankunft nicht mehr bewegen, da es hier schon ist. Da es sich folglich weder in seinem Ausgangspunkt, noch in seinem Ankunftspunkt bewegt, noch auch dazwischen, da es zwischen zwei letzten Raumelementen der Hypothese nach keinen Zwischenraum gibt — so kann er sich überhaupt nicht bewegen.

Wir können aus der vorigen Darlegung umgekehrt auf die Exaktheit und Wohlgegründetheit der Zenonischen Einwände gegen die finitistische Hypothese schließen und diese letztere als endgültig widerlegt ansehen, um so mehr als sie gewisse Konsequenzen mit sich bringt, die zwar nicht widerspruchsvoll in sich selbst, doch nichts destoweniger sachlich kaum aufrecht zu erhalten sind. Sie impliziert nämlich: 1. ein Maximum an Geschwindigkeit (nicht als faktisch realisierbar, aber als wesenhaft vorhanden), 2. die Unmöglichkeit einer ununterbrochenen Bewegung (eine wesenhafte Unmöglichkeit), 3. eine endliche Anzahl möglicher Geschwindigkeiten, die unter sich in endlichen numerischen Beziehungen stehen.

### § 5. Noëls materielle Kritik.

Die Kritik Evellins war eine formale Kritik, insofern sich der letztere auf den Boden der Argumente Zenons selbst stellt und ihre Nichtschlüssigkeit durch den Aufweis eines formalen Irrtums in der Argumentation zu zeigen versucht. Ganz anders gehen Noël und



Bergson vor. Sie lassen sich auf das Zenonische Dilemma überhaupt nicht ein. Sie versuchen auf irgendeine Weise die Schwierigkeit zu umgehen und die Frage durch eine immanente Analyse der Bewegung zu lösen. Indem er einen schon von Aristoteles ausgesprochenen Gedanken wieder aufnimmt, zeigt Noël in seiner Abhandlung der »Revue de Métaphysique et de Morale« 1883, daß die unendliche oder endliche Teilbarkeit, die Zenon auf die Bewegung anwenden will, sich nur auf den vom Bewegungsobjekt durchlaufenen Raum anwenden läßt und auch hier nur als potentielle, nicht als aktuelle Teilbarkeit. Jedenfalls ist sie auf die Bewegung selbst nicht übertragbar, die im Gegenteil als eine und unteilbare angesehen werden muß und als solche unmöglich in zwei Bewegungen zerlegt, noch aus zwei Bewegungen zusammengesetzt werden kann.[1]) Bewegung ist nicht eine bloße Ortsveränderung. Die Ortsveränderung ist eine notwendige Folge der Bewegung, darf mit ihr jedoch nicht identifiziert werden. In sich selbst betrachtet ist Bewegung eine im Bewegungsobjekt wirksame innere Tendenz, Kraft oder Energie, die nur nach außen hin als Ortsbewegung erscheint, in dieser Form gewissermaßen in den Raum hineinprojiziert. Das sich Bewegende ist, so könnte man sagen, von der Bewegung im eigentlichen Sinne des Wortes beseelt. Die Bewegung oder vielmehr die bewegende Kraft ist dem Bewegungsobjekt als ein Attribut oder als eine Qualität zu eigen. Sie inhäriert ihm, ist sein Zustand analog zum Zustand der Ruhe — weshalb auch die Physik durchaus ein Recht hat, von beiden in genau korrelativem Sinne zu sprechen.[2]) Das Bewegungsobjekt bewegt sich in jedem Punkt seiner Bahn. Es nimmt und passiert nacheinander alle Raumstellen, die seine Bahn konstituieren, aber in jedem Punkt ist es in Bewegung, in jedem Punkt ist es ein sich Bewegendes. Deshalb eben kann man die Bewegung nicht mit der Reihe der aufeinanderfolgenden Positionen identifizieren: weil das sich Bewegende total anders an jeder dieser Positionen teilnimmt als ein in ihnen Ruhendes. Es handelt sich sozusagen um einen qualitativen, nicht um einen bloßen Gradunterschied. Wenn man das Bewegungsobjekt »von innen« fassen könnte, so müßte man infolgedessen, möchten wir hinzufügen, auch dann unterscheiden können, ob man es mit einem in Bewegung oder in Ruhe befindlichen Körper zu tun hat, wenn man ihn sich als mathematischen Punkt denkt und nur in einem einzigen Punkt seiner Bahn erfaßt.

1) Rev. d. M. et de M. 1883.

2) Man erkennt leicht die Ähnlichkeit dieser Vorstellungsweise mit der von Leibniz, Galilei und Hobbes.

Wenn aber die Bewegung überhaupt nicht in eine endliche oder unendliche Anzahl von Elementen zerlegbar ist, so sind auch die Zenonischen Argumente auf sie nicht anwendbar. Der durchlaufene Weg zwar ist wirklich ins Unendliche teilbar; aber die Schwierigkeiten, von denen Zeno spricht, würden nur dann entstehen, wenn das Bewegungsobjekt die aufeinanderfolgenden Punkte oder Positionen seiner Bahn gewissermaßen »abzählen« würde; und das gerade tut es nicht. Es passiert sie einfach und überläßt uns die Mühe, so gut wir können, den Weg, den es in einer einfachen und kontinuierlichen Bewegung durchlaufen hat, hinterher in so viele Abschnitte zu zerlegen, als uns gefällt. Die Bewegung ist aktuell, die Teilungen dagegen sind nur potentiell und beziehen sich außerdem nicht auf die Bewegung, sondern nur auf den Weg.

## § 6. Bergson.

Bergson nimmt in seiner »Evolution créatrice« die Diskussion der Zenonischen Argumente wieder auf, indem er die Analyse der Idee der Bewegung weiter entwickelt und vertieft.[1] Die Schwierigkeit ist nach ihm nur eine scheinbare, die deshalb als solche entsteht, weil das Problem von vorne herein falsch gestellt ist. Sie entsteht im Grunde durch den unberechtigten Versuch, den Standort der äußeren, der rein begrifflichen (»kinematographischen«) Anschauung an die Stelle einer unmittelbaren und direkten Anschauung zu setzen. Wenn man die Bewegung aus Lageveränderungen und Raumstellungen rekonstruieren will, das Wesen der Bewegung also mit Begriffen, die aus der Sphäre des Unbeweglichen stammen, zu fassen versucht, so ist das Mißlingen der Analyse kein Wunder. Man unterschiebt der Bewegung des sich Bewegenden den durchlaufenen Weg, ohne die radikale Heterogenität dieser beiden Dinge zu beachten. Auch für Bergson ist die Bewegung e i n e und unteilbar. Es hat keinen vernünftigen Sinn, sie teilen zu wollen — so wie man die Strecke der durchlaufenen Bahn teilt. Aus zwei aneinander gereihten Bewegungen — von a nach b und von b nach c — kann man niemals die eine Bewegung von a nach c zusammensetzen. Wenn man es vermeidet, der Bewegung die Strecke, der Dauer den Raum unterzuschieben, so sieht man alsbald, daß eine solche Zusammensetzung völlig sinnlos ist. Die Bewegung ist eine innere Einheit, eine Einheit der Intensität, nicht der Extensität. Sie ist etwas den Phänomenen des Lebens oder der Psyche Vergleichbares. Sie ist eine Art orga-

1) Was er schon in dem »Essai sur les données immédiates de la conscience« getan hatte.



nischer Einheit und besitzt als solche notwendig Dauer; ihr Anfang und ihr Ende sind zu einer unteilbaren Einheit verbunden und enthalten sich und fordern sich gegenseitig. Bewegung ist ein innerer Energiezustand des sich Bewegenden, den wir bei jedem in Bewegung befindlichen Körper sehr wohl mitfassen. Sie hat Ortsveränderung zur gewöhnlichen Konsequenz, ist mit derselben aber so wenig zu identifizieren, daß wir uns den Fall einer reellen und absoluten Bewegung ohne Ortsveränderung sehr wohl denken können. Wir brauchen nur an den uns so vertrauten und auf innere und unmittelbare Weise gegebenen Fall der Bewegung unseres eignen Körpers und seiner Teile zu denken. Stellen wir uns vor, daß, während wir den Arm heben, unser Körper durch einen kunstreichen Mechanismus eine Reihe von genau entsprechenden Bewegungen in entgegengesetzter Richtung macht: im Sinne des Physikers hätte sich dann unser Arm nicht bewegt, weil er seine Lage im Raum nicht veränderte – aber doch wird niemand bestreiten, daß wir eine reelle und als solche absolute Bewegung ausgeführt haben. Wenden wir jetzt die in unserer Analyse erhaltenen Resultate auf die Zenonischen Probleme an, insbesondere auf das des Achill. Nach Bergson verschwinden alle Schwierigkeiten sofort, weil sie eben Scheinschwierigkeiten waren. Sowohl die Bewegung des Achill wie die der Schildkröte vollziehen sich in unteilbaren Akten. Achill braucht durchaus nicht alle Punkte zu berühren, die eine Phantasieteilung hinterher auf seinem Wege entdecken mag; er macht Schritte, von denen jeder eine ganz bestimmte Größe hat; er gelangt keineswegs zuerst an den Punkt, in dem die Bewegung der Schildkröte ihren Ausgang nahm, und so weiter ins Unendliche – er macht ganz einfach zwei Sätze und, da dieselben viel größer sind als die der Schildkröte, erreicht er sie ohne weiteres. Zenon und seine Anhänger zerbrechen die Einheit der Bewegung des Achill. Sie halten ihn in jedem Augenblick auf. Sie unterschieben seiner frei und ununterbrochen vollzogenen Bewegung eine Reihe von Aufenthalten – kein Wunder, daß er so die Schildkröte nicht erreichen kann. Kein Wunder auch, daß der in gleicher Weise in jedem Augenblick seiner Bewegung fixierte Pfeil sich überhaupt nicht bewegt.

## § 7. Analyse der Bergsonschen Argumente.

Wir wollen den sachlichen Wert der tiefen Analysen Bergsons ebensowenig bestreiten wie den der Analysen Noëls. Wir wollen sogar später versuchen, sie in einigen Punkten näher zu präzisieren (z. B. ist es wohl evident, daß die Bewegung kein psychisches Phä-

nomen sein kann, und wir glauben auch nicht, daß das Bergsons ernstliche Meinung ist; ebensowenig kann sie mit einer bewegenden Kraft identifiziert werden, noch mit einer Tendenz, einem Impuls oder dergl.[1]). Aber gegen Zeno und seine Argumente können uns diese Analysen kaum dienen, denn es handelt sich für den eleatischen Philosophen ganz und gar nicht um eine Analyse der Bewegung an sich selbst, sondern gerade insofern sie sich in der Zeit und im Raum realisiert. Der Einwand von Bergson besagt nichts — er ist außerdem auf eine zum Teil unexakte Annahme gegründet. Die Bewegung ist nicht notwendig ein unteilbarer Akt von a nach b, noch eine Reihe von solchen Akten, sie hat nicht notwendig einen Anfang und ein Ende. Wir wollen die so oft behandelte Frage nach dem Anfang der Bewegung nicht neu aufwerfen — es genügt uns, auf die Tatsache hinzuweisen, daß eine angefangene Bewegung als eine solche angesehen werden kann, die niemals endet — wie es der Fall ist mit allen durch bloße Trägheit erhaltenen Bewegungen. Wenn, wie wir mit Noël annehmen, Bewegung ein dem Ruhezustand analoger »Zustand« des Körpers ist, so muß ein in Bewegung befindlicher Körper notwendig in diesem Zustand verharren und sich bis ins Unendliche fortbewegen, solange er nicht durch irgendeine positive Ursache aufgehalten wird. Bergson würde uns hiergegen vielleicht einwenden, daß diese Annahme selbst auf der unberechtigten Identifikation der verräumlichten Zeit, einer Fiktion der Wissenschaft, mit der wirklichen Dauer beruht — dennoch genügt es, so scheint es uns, auf die Wesensmöglichkeit einer Bewegung ohne Anfang und ohne Ende hinzuweisen, es genügt die Möglichkeit der Erfassung eines sich Bewegenden als solchen, ohne daß uns der Beginn, noch das Ziel seiner Bewegung in irgendeiner nur denkbaren Weise mitgegeben sei, wie es der Fall ist mit allen astronomischen Bewegungen. Setzen wir also an die Stelle der Schildkröte und des Achilles zwei Körper, die sich nach dem Gesetz der Trägheit bewegen, so stehen wir wieder mitten in den Zenonischen Problemen. Denken wir uns die Bewegung der beiden Körper einem Gesetz gemäß verlaufend, das das Verhältnis ihrer beiderseitigen Geschwindigkeiten ausdrückt — und wir haben wieder die unendliche Progression, den unaufhebbaren Vorsprung und vor allem die eindeutige und wechselseitige Korrelation zwischen jedem und jedem Punkt der Bahn des ersten und des zweiten Körpers. Es ist nicht richtig, zu sagen, daß Zeno den Achilles auf seinem Wege »aufhält«; er fixiert und zählt nur im voraus die Momente, in denen er diesen oder jenen Punkt seines Weges erreichen wird. Zu



sagen, daß man ihn hierdurch schon aufhielte, würde der Behauptung gleichkommen, daß man ein Flugzeug aufhielte, wenn man seinen Weg chronometrisch verfolgt, oder eine Kanonenkugel, wenn man ihre Bahn auskalkuliert.

Das Argument des Pfeils behält auch unter der Voraussetzung der unteilbaren Bewegungsakte seinen vollen sachlichen Wert. Nehmen wir eine endliche, in sich abgeschlossene Bewegung, eine Bewegung von a nach b, die Bewegung des Pfeils auf sein Ziel zu. Diese Bewegung ist eine und unteilbar wie es ebenso der durchlaufene Weg sein wird, wenn er nämlich durchlaufen sein wird. Wir können den vom Körper durchlaufenen Weg hinterher in eine unendliche Anzahl von möglichen Abschnitten zerlegen, aber jetzt können wir es noch nicht: denn noch nicht durchmessen, existiert auch die Bahn selbst noch nicht. Wohl dagegen existiert schon der Weg, der durchlaufen werden soll, wohl ist uns schon die Entfernung zwischen den beiden Punkten a und b, der Raum, in dem sich diese beiden Punkte befinden, gegeben. Und nichts hindert uns, auf ihr soviel Punkte, als wir nur wollen, anzusetzen – und zwar ohne im mindesten den Pfeil in ihnen aufzuhalten oder seine Bewegung in eine Reihe von Lagebestimmtheiten aufzulösen –, nichts hindert uns, die Frage zu stellen: in welchem Moment wird der Pfeil diesen oder jenen bestimmten Punkt passieren? Und im allgemeinen: wenn wir eine unendliche und unbestimmte Anzahl von Flächen setzen, sei es auch nur in der Phantasie, haben wir dann nicht das Recht zu sagen, daß der Pfeil alle diese aufeinanderfolgenden Ebenen passieren soll – nicht etwa sich in ihnen aufhalten! –, so wie eine Kugel durch die Stahlplatten hindurchfliegt, die auf ihre Bahn gesetzt sind? Und sehen wir dann nicht den Einwand Zenos zurückkehren – den Einwand bezüglich der Notwendigkeit, eine aktuelle Unendlichkeit anzunehmen und die ins Unendliche fortschreitende Teilung als vollzogen vorauszusetzen?

## § 8. Analyse der Argumente Noëls.

Die Theorie Noëls ist ähnlichen Angriffsmöglichkeiten ausgesetzt. Wenn er zwar nicht wie Bergson die Bewegung als in unteilbaren Akten oder einer Folge solcher Akte sich vollziehend denkt, so bringt doch seine Analyse die Zenonischen Schwierigkeiten ebensowenig zum Verschwinden wie die Bergsons. Ganz gewiß ist die Bewegung eine Entität sui generis, korrelativ zur Ruhe und ebenso unableitbar wie diese, ja umgekehrt könnte, wenn überhaupt, nur

die Ruhe auf die Bewegung oder doch auf eine Synthese mit ihr zurückgeführt werden. Bewegung ist auch ganz gewiß ein Zustand des Bewegungsobjektes, und nicht einfach eine Ortsveränderung im geometrischen Sinne. Aber gerade um diese letztere handelt es sich für Zeno! und nicht um Bewegung ihrem eignen Wesen oder ihrem eignen inneren Aussehen nach. Man braucht nur in der Fassung Noëls einen Ausdruck zu verändern, um die ganzen Schwierigkeiten des Eleaten wiederkehren zu sehen. Wir fixieren mit Noël, daß Bewegung nicht aus einer Reihe von Ruhepositionen rekonstruiert werden kann, daß sich das Bewegungsobjekt in jedem Augenblick und jedem Punkt seiner Bahn bewegt und daß ein sich Bewegendes in völlig andrer Weise an jedem dieser Punkte teilnimmt als ein unbewegter Körper, der ihn ruhend einnimmt. Wir gehen sogar einen Schritt weiter und behaupten unter der Einsicht, daß Bewegung und Unbeweglichkeit einander ebenso entgegengesetzt sind wie Sein und Werden: daß der unbewegte, der in Ruhe befindliche Körper in dem bestimmten Punkt seiner Ruheposition wirklich *ist*, der sich bewegende dagegen in den Punkten seiner Bahn *nicht ist*. Es wäre durchaus falsch, zu sagen, daß das Bewegungsobjekt in jedem Moment seiner Bewegung in einem bestimmten Punkt ist; im Gegenteil: in keinem Augenblick seiner Bewegung ist es das, in keinem einzigen dieser Punkte *ist* es irgendwann — es passiert sie alle nur. Doch leider kann uns diese Analyse gegen die Argumente von Zeno in keinem Sinne etwas nützen; denn es genügt völlig, in der Fassung dieser Argumente an die Stelle des Ausdrucks »sein« den des »passierens« zu setzen, und sie werden genau so anwendbar wie vorher. Wenn zwar weder die Schildkröte noch Achill in irgendeinem Augenblick der Bewegung in irgendeinem Punkt ihrer Bahn wirklich *sind*, so müssen sie sie doch alle *passieren*, und zwar einen nach dem anderen. Auch der Pfeil muß eine Unendlichkeit von Punkten passieren, genau wie Achill und die Schildkröte und immer können wir eine eindeutige und wechselseitige Korrelation aufstellen zwischen allen Punkten, die Achill auf seinem Wege *passiert*, und allen denen, die die Schildkröte *passiert*. Daß aber gerade hierin der springende Punkt der Zenonischen Argumente besteht, haben wir gesehen. Der Einwand Noëls, daß das sich Bewegende die Punkte seiner Bahn nicht »zählt«, drückt die Sachlage nicht exakt aus. Weil und insofern es alle Punkte, die zwischen dem Anfang und dem Endpunkt seiner Bahn liegen, nacheinander passiert, »zählt« es sie doch, und nach Noël selbst ist eben die Anzahl dieser Punkte eine unendliche.



## § 9. Der Sinn der Zenonischen Argumente.

Die Analyse der Zenonischen Einwände gegen die Bewegung und die der hauptsächlichsten Widerlegungsversuche haben uns zu dem bemerkenswerten Resultat geführt, das wir schon am Anfang voraussahen: die Schwierigkeiten, die sich erheben, beziehen sich nicht auf die Bewegung qua Bewegung, sondern sie knüpfen sich an dieselbe nur, weil und insofern sie sich in der Zeit und im Raum abspielt. Denn diese beiden wesenhaft kontinuierlichen Gebilde allein dienen den Zenonischen Paradoxen zur Grundlage. Noch einen Schritt weiter – und wir können auch die Zeit eliminieren und nur noch den Raum ins Auge fassen, die räumlichen Entfernungen, die Bahnen und ihre Beziehungen zueinander. Und eine völlig radikale Betrachtungsweise wird uns sogar erlauben, auch von dem Moment des Räumlichen selbst zu abstrahieren und als Untersuchungsobjekt nur noch das kontinuierliche Quantum oder das Continuum schlechthin übrig zu behalten. Denn welches sind eigentlich die beiden Haupteinwände, die wir im Kern der Zenonischen Argumente finden?

1. Die Entfernung, der Weg, nicht der durchlaufene Weg, sondern der Weg, der durchlaufen werden soll – vor aller Durchmessung und aller Bewegung, ist bis ins Unendliche teilbar; er enthält eine aktuelle Unendlichkeit von Punkten. Es ist vollkommen gleichbedeutend, ob wir die Gerade aus einer Unendlichkeit von Punkten »zusammensetzen« wollen oder ob wir sie im Gegenteil als eine primäre Gegebenheitseinheit ansehen und uns darauf beschränken, in ihr Punkte als sekundäre Elemente herauszuheben. In beiden Fällen haben wir es mit einer aktuellen Unendlichkeit zu tun. Wir haben Bewegung und Bewegendes nicht nötig: die geometrische Gerade mit ihrer aktuellen Unendlichkeit von Punkten stellt uns schon allen Schwierigkeiten der Dichotomie gegenüber.

2. Es besteht die prinzipielle Möglichkeit, eine eindeutige und gegenseitige Korrelation festzustellen zwischen allen Punkten der Bahnen zweier Bewegungsobjekte oder allgemeiner zwischen allen Punkten zweier Linienabschnitte von verschiedener Länge. Ebensowenig als im ersten Fall haben wir es hier offenbar mit Bewegung und Beweglichem zu tun, sondern einzig und allein mit Beziehungen zwischen geometrischen Einheiten, zwischen mathematischen Größen. Die Paradoxe haben also keineswegs eine nur phoronomische Bedeutung und einen nur phoronomischen Wert. Sie sind von einer weit größeren Anwendbarkeit – wir können feststellen, daß sie im Grunde in jedem geometrischen Theorem, in jeder geometrischen, algebraischen und arithmetischen Formel stecken. Um sich davon



zu überzeugen, ist es das Einfachste, die Zenonischen Paradoxe in die mathematische Sprache zu übersetzen und hiervon einige elementare Beispiele zu geben: [1])

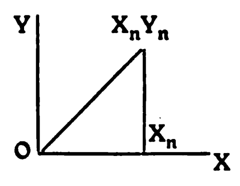
a) Die Dichotomie. Nehmen wir eine Variable X zwischen den Grenzen O und A; das Argument der Dichotomie besteht dann in dem Hinweis, daß die Variable in einer bestimmten Folge alle Werte zwischen O und A durchlaufen muß.

b) Achilles. Zwei Variablen sind durch die Beziehung $Y = AX$ verbunden. Jedem Wert des X entspricht ein und nur ein einziger Wert des Y und umgekehrt. Trotzdem wächst Y schneller als X, bis schließlich $Y = X + C$ wird.

c) Der Pfeil. In die mathematische Sprache übersetzt, besagt das Argument des Pfeils einfach folgendes: alle Werte einer Variablen sind Konstante.

d) Das Stadion. Dies Argument zeigt nur noch einmal, daß man eine eindeutige und wechselseitige Beziehung zwischen allen Punkten zweier oder mehrerer Linienabschnitte aufstellen kann — ungeachtet ihrer respektiven Größe; eine Tatsache, die durch die Formel $Y = AX$ ausgedrückt ist.

Fügen wir noch einige einfache Beispiele hinzu, die uns besser noch als abstrakte Formeln den Sinn der Zenonischen Paradoxe, entkleidet von ihrem phoronomischen Gewand, erfassen lassen. Wir wollen im Rahmen der Cartesianischen Koordinaten die denkbar einfachste Formel ins Auge fassen: $Y = X$.

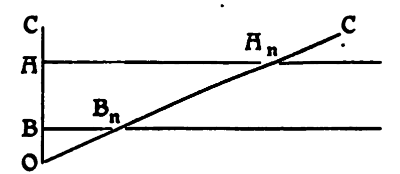



Die Linie, die durch diese Formel bestimmt wird, ist augenscheinlich eine Gerade. Jeder Punkt dieser Geraden hat notwendig einen entsprechenden Punkt auf der Linie der Abszissen und umgekehrt: es kann kein einziger fehlen und es ist auch kein einziger zu viel da. Trotzdem ist $OX_n < OX_nY_n$. Ein anderes Beispiel, das als die geometrische Darstellung des »Achilles«, wie ebenso des »Stadions« angesehen werden kann: Nehmen wir zwei parallele Geraden A und B; wenn man will sogar von gleicher Größe. Lassen wir nun diese

1) Vgl. Russell, »Principles of mathematics« Cambridge, 1903, von dem wir jedoch in mehreren Punkten abweichen.



Geraden von einer Senkrechten C schneiden, die wir um einen außerhalb der Parallelen liegenden Punkt O sich drehen lassen. Es ist evident, daß jeder Lage von C zwei Punkte auf A und B entsprechen und daß auf diese Weise alle Punkte von A in eine eindeutige und gegenseitige Korrelation zu den Punkten von B gesetzt werden — das doch nur einem Teile von A gleich ist.




Man kann uns nicht einwenden, daß wir mit der Drehung der Geraden C die Bewegung wieder eingeführt haben; denn die sich drehende Gerade stellt nichts weiter als ein Strahlenbündel dar, das vom Punkte O ausgeht.

Nehmen wir irgendeine krumme Linie, einen Kreis z. B. Bekanntlich kann man an jeden Punkt des Kreises eine Tangente legen, was so viel heißt, als daß der Kreis in keinem Punkt seiner selbst »gekrümmt« ist. Wo also krümmt er sich dann? Es ist sofort ersichtlich, daß wir wieder dem unaustilgbaren Problem des Pfeils gegenüberstehen — nämlich: »wo« bewegt sich das sich Bewegende und wie kann es sich überhaupt bewegen, da es sich in keinem Punkt seiner Bahn bewegt? Ebensowenig als in dem Zenonischen Argument kann man hier — beim Kreis — einen Ausweg suchen in der Beziehung des gegebenen Punktes zu dem ihm unmittelbar benachbarten oder dem sich unmittelbar an ihn anschließenden (wie es Evellin getan hat), und zwar einfach deshalb, weil es einen solchen unmittelbar benachbarten oder sich anschließenden Punkt überhaupt nicht gibt. Sofort steht das Problem der Dichotomie vor uns, da es unmöglich erscheint, von der Anfangsposition zur unmittelbar folgenden überzugehen, weil diese letztere überhaupt nicht existiert. Wie also soll Bewegung möglich sein?

## § 10. Das Unendliche — Descartes.

Wir sahen im Vorigen, daß sich die Zenonischen Argumente auf alle Probleme und alle fundamentalen Konzeptionen der Geometrie beziehen — wir werden jetzt sehen, daß es sich genau so mit der Arithmetik verhält, und daß wir sozusagen keinen Schritt im Reich der Mathematik tun können, ohne auf die »Dichotomie« zu stoßen. Da sich die Zenonischen Argumente auf die augen-



scheinlichen Schwierigkeiten gründen, die mit dem Begriff des Unendlichen zusammenhängen, so ist das eigentlich nicht erstaunlich. Wir müssen die Schwierigkeiten überall dort antreffen, wo wir die Konzeption der Unendlichkeit antreffen — diese aber findet sich sozusagen überall und ganz besonders in der Mathematik, deren eigentliche Grundlage sie darstellt. Wenn wir also den Widerspruch als solchen ernstlich anerkennen wollten, der dem Begriff des Unendlichen inhäriert, so müßten wir zugleich auch mit einem Schlage die ganzen mathematischen Wissenschaften durchstreichen und verurteilen, nicht nur die Theorie der Funktionen und der Infinitesimalrechnung, sondern auch die ganze Euklidische Geometrie und die Arithmetik.

Aber ist der Begriff des Unendlichen wirklich widerspruchsvoll in sich selbst? Man hat es oft behauptet und man könnte die Zenonischen Argumente als Beweis benützen. Es ist unmöglich, hat man gesagt, das Unendliche fassen zu wollen, das heißt: das Nichtabgeschlossene als aktuell vorhanden, eine ins Unendliche fortgehende Teilung als dennoch vollzogen und vollendet! Wir glauben jedoch, daß die scheinbaren Widersprüche nur aus zwei Verwechslungen resultieren, aus der Identifikation des nur Unbestimmten (indefini) mit dem Unendlichen (infini) und der Anwendung finitistischer Begriffe — wie denjenigen der numerischen Gleichheit — auf das Unendliche. Diese Fragen wurden jedoch in den Arbeiten von Russell und Couturat so erschöpfend behandelt und aufgeklärt, daß wir nicht nötig haben, darauf einzugehen. Uns liegt hauptsächlich an dem Aufweis, daß der Begriff der aktuellen Unendlichkeit aus keinerlei anderen Begriffen abgeleitet oder rekonstruiert werden kann. Die Konzeptionen der potenziellen Unendlichkeit, des unendlichen Anwachsens oder der Variation ohne Ende, auf die man die aktuelle Unendlichkeit hat zurückführen wollen, oder die man gar an die Stelle der letzteren hat setzen wollen, beruhen im Gegenteil auf dieser, setzen sie als solche wesenhaft voraus. Nur in der aktuellen Unendlichkeit und auf ihrem Grunde ist die potentielle Unendlichkeit möglich. Nur im Unendlichen kann eine Größe, kann eine Variable auch ins Unendliche anwachsen und variieren. Es ist entschieden widerspruchsvoll, das Unendliche, insofern es nur das Unbestimmte sein soll, als vollendet anzusehen, nicht aber die aktuelle Unendlichkeit. Oder in aristotelischer Ausdrucksweise: Eine Sache kann sich nicht zu gleicher Zeit im Zustand der Potenz und im Zustand des Aktus befinden; und der Aktus ist es allemal, der der Potenz zur Grundlage dient, nicht umgekehrt. Wenn man auf einer Geraden eine unendliche Anzahl von Punkten entdecken kann,



so ist das nur deshalb möglich, weil sie dort sind. Und wenn man bis ins Unendliche zählen kann, so deswegen, weil die Zahl der endlichen Zahlen eine unendliche ist. Ebenso setzt der Begriff der Grenze, mit Hilfe deren man die Schwierigkeit hat umgehen wollen[1]) und den Begriff der aktuellen Unendlichkeit ausmerzen, diesen voraus – denn was soll es heißen, daß ein Punkt, daß ein Wert die Grenze einer Reihe darstellt, wenn nicht eben dies, daß man noch so nahe an der Grenze, so klein auch immer die Differenz sein mag, doch noch immer eine Unendlichkeit von Punkten, eine Unendlichkeit von Elementen dieser Reihe findet? Man sieht also, daß der Begriff der Unendlichkeit sogar zweimal in die Definition der Grenze eingeht: 1. in dem Faktor der unendlichen Anzahl der Punkte, 2. in dem der unendlichen Annäherung an die Grenze.

Aus dem Vorigen ergibt sich, daß wir das Unendliche rein für sich – als Urphänomen – setzen müssen und können. Und bei dieser Gelegenheit sei daran erinnert, daß sich zwar die Theorie von der aktuellen Unendlichkeit mit Recht an den Namen Cantor knüpft, daß sie aber schon lange vor Cantor zum Fundament philosophischer und mathematischer Spekulation gemacht worden ist. Aber auch von Bolzano, seinem genialen Vorläufer, der, in seiner Zeit unverstanden, auch von der Nachwelt vergessen wurde, wollen wir in diesem Moment nicht sprechen – sondern von dem großen Begründer der modernen Philosophie und der modernen Wissenschaft: von Descartes, der mit einer Kraft und Tiefe des Blickes, die der Cantors noch weit überlegen war, nicht allein die sachliche Legitimität der »Unendlichkeit« fixierte[2]) und die Unmöglichkeit aufzeigte, sie etwa an die Stelle des nur Unbestimmten zu setzen, sondern sie auch zur prinzipiellen Grundlage der Lehre vom Endlichen machte.

## § 11. Die Paradoxe des Unendlichen – Bolzano.

Bolzano hat die Legitimität und sachliche Notwendigkeit des Begriffs der aktuellen Unendlichkeit mit Klarheit erkannt. In seinem kleinen Buch »Die Paradoxe des Unendlichen« (Regensburg 1837) zeigte er den paradoxalen Charakter der Schlußfolgerungen, die man daraus ziehen will, und bewies zugleich die völlig illusionäre Natur der angeblichen Widersprüche, indem er den Begriff der Äquivalenz schuf, der auf dem Gebiet des Unendlichen demjenigen

1) So Dedekind.

2) Vgl. Briefe an Mersenne, 1637.

der Gleichheit bei endlichen Zahlen und Summen entspricht. Denn die Annahme, daß eine endliche Zahl gleich ihrer Hälfte sein soll, ist zwar augenscheinlich absurd und widerspruchsvoll, keineswegs aber, daß ein unendliches Ganzes einem Teil seiner selbst äquivalent ist. So ist z. B. die Zahl der endlichen Zahlen notwendig unendlich, und zwar — da wir die Zahlen als gegeben ansehen müssen vor dem Akte des Zählens — aktuell unendlich; trotzdem ist diese Zahl derjenigen aller geraden oder aller Primzahlen nicht überlegen — wovon wir uns leicht überzeugen können, wenn wir die Gesamtheit aller Zahlen mit den geraden oder den Primzahlen in eine eindeutige und gegenseitige Zuordnung setzen. Ebenso ist die Zahl aller rationalen Zahlen oder selbst die aller algebraischen Zahlen nicht etwa »größer« als die der ganzen Zahlen. Alle diese Mengen sind untereinander äquivalent und die Anzahl aller algebraischen Zahlen ist nicht größer als diejenige dieser selben Zahlen zwischen den Grenzen O und I, oder allgemeiner ausgedrückt zwischen irgendwelchen gegebenen Grenzen. Auf Grund dieser Fixierung begreifen wir nun leicht, weshalb die Möglichkeit, alle Punkte zweier verschiedener Bahnabschnitte (Achilles und das Stadion) restlos einander zuzuordnen, keineswegs die Gleichheit dieser beiden Abschnitte impliziert. Äquivalenz impliziert nicht Gleichheit; die erstere ist eine Relation im Unendlichen, die letztere eine solche im Endlichen.

## § 12. Georg Cantor.[1]

Cantor, der die Ideen Bolzanos weiter entwickelte, kam zu noch interessanteren Ergebnissen. Er machte kühn den Begriff der unendlichen Menge, der unendlichen Anzahl zum Ausgangspunkt seiner Untersuchungen und begründete damit eine »Arithmetik des Unendlichen«. Indem er den Begriff der Ordnung auf das »Unendliche« anwandte, schuf er den Begriff der transfiniten Ordinalzahlen. Wir können uns mit dieser Theorie nicht weiter beschäftigen — die einzigen Punkte, die uns hier angehen, sind die folgenden: 1. Cantor definiert die unendliche Menge durch ihre Eigenschaft, einem Teil ihrer selbst äquivalent oder mit ihm, wie er sagt, von gleicher Mächtigkeit zu sein. Dabei stellt es sich heraus, daß man eine endliche Menge formal nicht anders definieren kann als durch die negative Eigenschaft, nicht von gleicher Mächtigkeit mit einem Teil ihrer selbst zu sein: was wiederum heißt, daß sie eben nicht unendlich ist. In einer logischen Konsttuktion der Arithmetik müßte infolgedessen

1) Vgl. Grundlagen einer allgemeinen Mannigfaltigkeitslehre.



der Begriff des Unendlichen und die Theorie der Mengen der Arithmethik der endlichen Zahlen vorausgehen, ihr logisch vorausgehen, indem sie ihr zum Fundament dient. Der Begriff des Unendlichen ist Voraussetzung in der Arithmetik ebensogut als in der Geometrie. Der tiefere Grund liegt in dem Wesen der endlichen Zahl selbst. Da sich die Reihe der endlichen Zahlen notwendig ins Unendliche fortsetzt, so muß offenbar der Begriff des Unendlichen schon in der Definition der endlichen Zahl enthalten sein.

2. Die Untersuchungen Cantors über den Begriff der Grenze und des Continuums haben ein Resultat von außerordentlicher Wichtigkeit ergeben: das Continuum ist mit dem abzählbaren Unendlichen nicht von gleicher sondern im Verhältnis zu ihm von einer unendlich größeren Mächtigkeit. Es gibt also mindestens zwei Unendlichkeiten![1])

Bei der Analyse der Grenze stößt man auf das, was Cantor »Häufungspunkt« nennt. Er definiert ihn durch die Tatsache, daß man in was immer für einer Entfernung von diesem Punkt auf mindestens einen Punkt stößt, der zur Reihe gehört; woraus unmittelbar folgt, daß diese »angenähertsten« Punkte in unendlicher Zahl vorhanden sind und daß es nicht noch nähere gibt. Indem Cantor die wesentlichen Eigenschaften eines Continuums festzustellen versuchte, fand er folgende Charakteristika, die allerdings nicht, wie er glaubte und wie wir gleich zeigen werden, zu einer »Definition« des Continuums benutzt werden können: alle Punkte eines Continuums sind Häufungspunkte und alle Häufungspunkte gehören zur Einheit oder zum Ganzen des Continuums selbst. Spezieller ausgedrückt: Die Einheit des Continuums ist eine Einheit von vollkommener Kohäsion oder Dichtigkeit. Zwischen irgendwelchen zwei Punkten eines Continuums gibt es notwendig eine (kontinuierliche) Unendlichkeit andrer. Es gibt keine zwei Punkte, die aneinander grenzen; alle sind durch den gleichen Abgrund einer Unendlichkeit von Punkten voneinander getrennt. Hier erscheint zum letztenmal die Dichotomie und hier verlassen wir sie auch endgültig. Denn da, wie gezeigt, das Problem allen mathematischen Disziplinen gemeinsam ist und die Schwierigkeiten, die es impliziert, nicht Widersprüche, sondern bloße

---

1) Es gibt aber auch bloß zwei Unendlichkeiten, zwei Mächtigkeiten. Es gibt keine Mächtigkeit zwischen der abzählbaren Unendlichkeit und dem Continuum, auch keine noch über dem letzteren. Alle Versuche, eine dem Continuum noch übergeordnete Mächtigkeit aufzuweisen, sind meines Erachtens falsch, da sie alle den Zermeloschen Wohlordnungssatz voraussetzen, dessen Beweis aber einen circulus vitiosus impliziert.



Paradoxe sind, so brauchen wir ihnen in einer positiven Analyse der Bewegung nicht Rechnung zu tragen. Überall wo wir mit Begriffen wie denjenigen der Entfernung, der Geraden, des Weges, des Körpers operieren, befinden wir uns in einer Sphäre, die das Zenonische Problem als gelöst voraussetzt, weil sonst alle diese Begriffe, Gerade, Weg, Entfernung, Körper, gar keinen Sinn hätten. Das Problem gehört einer weit tieferen Schicht an — der der reinen Mathematik. Für die Dimension, in der Bewegung überhaupt in Frage kommt, existiert das Zenonische Problem nicht mehr.

### § 13. Das Unendliche und das Continuum.

Zur Analyse der Bewegung können wir nicht übergehen, ohne einige Worte über das Continuum gesagt zu haben. Durch eine seltsame Verirrung glaubte Cantor, der mit solcher Kraft und Präzision die Unmöglichkeit aufgewiesen hatte, das Unendliche zu definieren, die Unmöglichkeit, es aus einfacheren Elementen herauskonstruieren zu wollen — glaubte er, eine konstruktive Definition des Continuums geben zu können, oder vielmehr des kontinuierlichen Quantums. In Übereinstimmung mit Russell meinte er eine solche gefunden zu haben. Wir erwähnten sie oben schon. Unserer Meinung nach kann diese Definition nur als eine Entwicklung des einfachen Wortsinnes von »kontinuierlicher Größe« aufgefaßt werden, keineswegs aber als eine konstruktive Definition. Die Idee der Kontinuität, des Continuums ist eine *einfache* Idee, die auf eine andre nicht zurückgeführt werden kann — ebensowenig wie diejenige des Unendlichen. Die Definition Cantors ist ein Zirkel. Sagt man, das kontinuierliche Ganze müsse vollkommen sein, so gibt man nur der Tatsache Ausdruck, daß alle Häufungspunkte im Ganzen inbegriffen sein müssen — eine Idee, welche die Idee »anderer« Häufungspunkte impliziert als die Häufungspunkte, die zur Reihe, zum unendlichen Ganzen gehören; von Punkten »zwischen« und »außerhalb« der Punkte des Ganzen. Was wiederum nichts anderes ist als die Idee einer kontinuierlichen »Mitte«. Man könnte sogar sagen, daß schon die Idee der Grenze diejenige des Continuums voraussetzt.

Es ist also notwendig, zwischen dem Continuum und der kontinuierlichen Größe sorgfältig zu unterscheiden. Erst beim Continuum selbst erhebt sich das wahre philosophische Problem, das ewige ontologische Problem des μὴ ὄν. Denn das Continuum entzieht sich in sich selbst jeglicher Bestimmbarkeit nach Größe, Zahl oder der-



gleichen. Man kann in ihm weder das Große, noch das Kleine unterscheiden, wie Plato sagt. Man kann seine verschiedenen Teile nicht miteinander vergleichen. Ja, man kann in ihm überhaupt keine Teile fixieren. Es ist weder eine Mehrheit (im Sinne eines Ganzen), noch eine Größe. Es ist sozusagen die Andersheit an sich selbst, es ist das »ἕτερον«, wie Plato sagen würde. Man kann es nicht zählen und nicht messen. Man kann nicht einmal sagen, daß das Ganze, daß die unendliche Ausbreitung ihrem kleinsten Teil äquivalent sei, weil die Begriffe des Ganzen und des Teils auf sie überhaupt nicht anwendbar sind. Es ist weder eine Einheit, noch eine Vielheit, denn diese beiden Ideen sind einander korrelativ — es ist (wenn es überhaupt ist) eine nicht einige Einheit und ein »nicht vielfältiges Vielfaches«. Es ist das wahre μὴ ὄν, das Chaos ohne Grenze und ohne Zahl — diese einige, unendliche und unteilbare Ausgedehntheit des Spinoza, dieses Bastardwesen, wie es Plato nennt. Und eben diese fast unausdrückbare Eigenschaft der kontinuierlichen Ausdehnung ist es, die beim Studium kontinuierlicher Größen hervorspringt, die es macht, daß der unendliche Raum als ganzer irgendeinem Teil seiner selbst zugeordnet werden kann, daß er auf irgendeinem Abschnitt einer geometrischen Geraden »abgetragen«, durch ihn dargestellt werden kann. Hier schon in dem Übergang des reinen Raums, des reinen Continuums in sich selbst zur kontinuierlichen G r ö ß e, zum begrenzten Raumteil, liegt der Abgrund! Der durch alle faktischen Teile, Geraden, Körper usw. faktisch überwundene Abgrund! Die Bewegung — in der und mit der jener Abgrund ebenfalls eo ipso überwunden ist — bringt keine neue Schwierigkeit, kein spezielles Paradoxon mit sich. Nicht müssen wir fragen: wie es möglich ist, daß ein Körper einen ins Unendliche teilbaren Raum überwinden kann, daß er eine Strecke zu passieren vermag, die aus unendlich vielen Punkten zusammengesetzt ist, sondern vielmehr: wie es möglich ist, daß das jeder Größenbestimmung transzendente Continuum zur Geraden, zum Körper, zur Entfernung wird. Wie man dazu kommt, nicht etwa das Teilbare zu synthetisieren, sondern im Gegenteil das Unteilbare und Unmeßbare zu teilen und zu messen! Und gewiß ist es nicht einmal der Anfang einer Lösung oder einer Aufklärung, wenn man den Raum oder die Zeit als »subjektiv« erklärt, als reine Apperzeptionen u. dgl. Denn ob er reell oder subjektiv ist, ob »in intellectu« oder »extra intellectum« — das Problem bleibt das gleiche. Genau so, wie wir ihn wesenhaft vorstellen, birgt er das Problem in sich; es ist die I d e e des Continuums, die wir nicht fassen können.



Nicht der ins Unendliche teilbare Raum ist es, der uns gegen die Möglichkeit der Bewegung Einwände liefern könnte, sondern gerade der unteilbare Raum, und diese Einwände betreffen außerdem keineswegs die Bewegung als solche. Die wirklichen Probleme und Schwierigkeiten sind ontologischer Natur, sie resultieren aus der Konstitution des Seienden selbst.[1]) Sie erheben sich lange bevor wir auf Bewegung treffen, lange bevor uns die Bewegung selbst zu einem Problem werden kann. In der Analyse dieses Spezialproblems (von dem Wesen der Bewegung) können sie uns infolgedessen in keiner Weise beunruhigen und hindern.

Wir glauben, daß die vorigen Betrachtungen den Weg zu einer materiellen Analyse der Bewegung einigermaßen freigemacht haben. Und das allein stand uns als Aufgabe vor Augen. Die wenigen Bemerkungen, die wir jetzt noch hinzufügen, haben keinen anderen Zweck, als die positiven Analysen Noëls und Bergsons in einigen, wie es uns scheint, wesentlichen Punkten zu ergänzen.

### § 14. Bewegung.

Wir wollen nicht alle Arten von Bewegung untersuchen und das brennende Problem der Bewegung und des Bewegbaren nicht in seiner strengen Allgemeinheit ins Auge fassen – wir beschränken uns auf die Bewegung von Körpern. Was wir sagen wollen, wird vielleicht in manchem trivial erscheinen, als etwas, »was sich von selbst versteht«; aber vergessen wir nicht den berühmten Ausspruch von Cauchy: Es gibt nichts Wunderbareres als das, was sich von selbst versteht.

Wie alle wahren Urphänomene ist die Bewegung mit keiner Definition faßbar. In dem komplexen Phänomen der reellen Bewegung alle es konstituierenden Momente zu enthüllen und herauszustellen, alles auszuschalten, was nur eine wenn auch notwendige Folge oder Bedingung ist – »Bewegung« also in ihrer wesenhaften Reinheit zu begreifen versuchen und sie als solche von verschiedenen Standorten aus zu charakterisieren, ist alles, was wir tun können. Bewegung ist keine bloße Translation, wenn Translation nichts weiter als Ortsveränderung heißt. Man kann sich denken, daß ein Körper plötzlich an einem Ort verschwindet und – durch irgendein Wunder – an einem anderen wiedererscheint. Unter dieser Voraussetzung (die

1) Es scheint uns, daß hierin auch der tiefe Sinn der Argumente des eleatischen Dialektikers besteht. Das Problem der Bewegung ist für ihn nur ein Beispiel – das frappanteste Beispiel der Unmöglichkeit, das Eine, das Continuum zu teilen und zu begrenzen.



Motakallimûn und die Okkasionalisten fassen jede Bewegung so auf) fände Bewegung im eigentlichen Sinne überhaupt nicht statt. Bewegung bringt, wenn sie sich realisiert, eine Ortsveränderung mit sich, sie ist mit ihr aber nicht identisch. Ebensowenig ist aber Bewegung ein Impuls oder eine Tendenz – selbst übrigens zwei gänzlich verschiedene Dinge. Eine Tendenz kann vorhanden sein und ein Impuls kann dieser Tendenz folgen – Bewegung aber geht trotzdem nicht vor sich; wie es z. B. der Fall ist, wenn wir versuchen, einen gelähmten Arm zu heben. Aus dem gleichen Grunde ist Bewegung auch keine Kraft.[1]) Wohl ist eine Kraft notwendig, um einen Körper in Bewegung zu *setzen*; aber wenn die Bewegung einmal gegeben und realisiert ist, wirkt sie höchstens noch, um die Hindernisse zu beseitigen, die der Bewegung entgegenstehen – oder im Fall freier, im Fall lebendiger Bewegungen, um ihr ein bestimmtes immanentes Ziel vorzuschreiben. Man muß nämlich, wie es uns scheint, zwischen lebendigen und »toten« Bewegungen streng unterscheiden – zwischen Bewegung als Akt und Bewegung als Zustand.[2]) Bewegung, als Akt genommen, hat notwendig Anfang und Ende; sie bildet in diesem Fall ein wirkliches Ganzes, eine im Hinblick auf ihr Ziel in sich selbst organisierte Einheit, eine teleologische Einheit, deren Teile – das Vorher und das Nachher – sich durchdringen und gegenseitig bestimmen. Sie ist notwendig im Raum und in der Zeit begrenzt; und zwar trägt sie ihre Begrenzung in sich selbst: dächten wir auch alle Hindernisse entfernt, würde sie, durch ihre innere Kraft bewogen, doch einmal aufhören. Die Bewegung als Zustand dagegen ist unbegrenzt im Raum und in der Zeit. Sie hat kein Ziel, welches sie verfolgt, sondern bloß eine Richtung, welcher sie folgt. Wären alle Hindernisse beseitigt, würde sie sich bis ins Unendliche weiter fortsetzen.

Was nun also ist Bewegung? Sie ist jenes eigentümliche Fortschreiten des Körpers in sich selbst und an sich selbst[3]) – das eben,

---

1) Was man auch deutlich an den Bewegungen von Phantomen sehen kann, allgemein bei allen rein phoronomischen Phänomenen.

2) Der ganze Gegensatz zwischen der antiken und der modernen Physik läßt sich auf dieses Eine zurückführen: während für Aristoteles Bewegung notwendig ein Akt ist, wird sie für Descartes wie für Galilei nur noch ein Zustand.

3) Der scholastische Begriff vom Conatus scheint mir die Kraftkomponente noch zu enthalten. So bei R. Bacon und Galilei, bei denen der Conatus schon eine Quantifizierung impliziert. Der Begriff vom Impetus, besonders bei Duns Scotus, würde, wie es mir scheint, dem echten Bewegungsbegriff am nächsten kommen.

was übrig bleibt nach Ausschaltung aller der heterogenen Elemente, die wir aufzählten. Bewegung ist als solche nicht ausgedehnt und nicht teilbar. Sie ist also auch nichts Körperliches, obwohl sie ein physisches Phänomen ist. Und keineswegs etwas Psychisches, wie Bergson — sich hauptsächlich an vitalen Bewegungen orientierend — sagt, der damit den vitalistischen Standpunkt des Aristoteles neu aufleben läßt.

## § 15. Bewegung und Ruhe.

Bewegung ist korrelativ zur Ruhe. Sie schließen sich gegenseitig aus. Bewegung wie Ruhe sind in der Zeit, aber auf verschiedene Weise. Sie sind beide nicht nur in der Zeit gelegen, sondern haben auch notwendig in ihr eine bestimmte Erstreckung: d. h. sie dauern. Das aber unterscheidet Ruhe von bloßer Unbewegtheit, die nur momentan sein kann — da sie zwar auch in der Zeit gelegen ist, aber nicht dauert.[1]) Bewegung besitzt nun für sich genommen noch ein drittes Charakteristikum in bezug auf die Zeit: sie realisiert und konstituiert sich im eigentlichen Sinne in ihr, was bei der Ruhe nicht der Fall ist. Entsprechend realisiert und konstituiert sich die Bewegung, nicht aber die Ruhe, im Raum. Ruhe ist nicht räumlich, sie ist in sich selbst und durch sich selbst nicht »im Raum«; der Raum spielt nur indirekt hinein, insofern der ruhende Körper sich im Raum befindet. Bewegung ist notwendig kontinuierlich — ein absoluter Sprung wäre die Negation der Bewegung. Das Bewegungsobjekt bewegt sich und ist in Bewegung in jedem Punkt und jedem Moment seiner Bahn. Es bewegt sich dagegen weder an dem Ort, wo es »ist«, noch an dem Ort, an dem es nicht mehr ist, und folglich weder am Ort, noch im Augenblick seines Abganges, noch in dem seiner Ankunft. Zu dieser Einsicht führen uns noch zwei andere Erwägungen: Abgang wie Ankunft sind Momentanphänomene, sind Augenblicksereignisse, die als solche keine Dauer haben; sie besitzen sozusagen keine zeitliche Erdehnung und Fülle in sich selbst; sie sind weder Ruhe, noch Bewegung. Der sich bewegende Körper passiert alle Punkte seiner Bahn; seinen Ausgangs- und Ankunftspunkt passiert er nicht. Anfang wie Ende der Bewegung sind weder mit Bewegung noch mit Ruhe an sich selbst vereinbar; aber als Augenblicksphänomene, die sich sozusagen »auf dem Platz« abspielen und sich untereinander genau entsprechen, sind sie mit Unbewegtheit sehr wohl vereinbar. Ein Körper also, der im selben Augenblick abgehen und ankommen

1) Alles Ruhende ist unbewegt, aber nicht umgekehrt.



würde, wäre in diesem Augenblick und an diesem Orte als solcher unbewegt. Er bewegt sich nicht, aber er ist auch keineswegs in Ruhe – wie die aufeinanderfolgenden Schwingungen eines Pendels. Da die Richtung einer Bewegung ein frei variierbares Element ist, so folgt aus dem Vorigen, daß zwei aufeinanderfolgende Bewegungen, die dieselbe Richtung und dieselbe Geschwindigkeit haben und nur durch ein momentanes Anhalten voneinander getrennt sind (wenn Ankunft und Abgang zeitlich miteinander koinzidieren) niemals mit einer einzigen Bewegung identifiziert werden können, die ebenso lange dauert als diese zwei zusammen – obgleich also die gebrauchte Zeit und der durchlaufene Raum im strengsten Sinne einander gleich sind.[1])

In die Untersuchung aller der Probleme, die sich auf Geschwindigkeit, Richtung, Wechsel der Geschwindigkeit und der Richtung, auf absolute Bewegung und relative beziehen, können wir hier nicht mehr eingehen – das würde eine spezielle Arbeit nötig machen. Wir erlauben uns, mit einer paradoxen Wendung zu schließen, die alles enthält, was sich in unserer Analyse als wesentlich herausstellte: weder Bewegung noch Ruhe beginnen und enden als solche, obwohl sie einen Anfang und ein Ende haben, weil es weder einen ersten noch einen letzten Moment der Bewegung oder der Ruhe an sich selbst gibt; noch auch gibt es einen Moment, der auf irgendeinen herausgenommenen Moment der Bewegung oder der Ruhe unmittelbar folgte oder ihm unmittelbar vorausginge! Aber diese Paradoxie erschreckt uns jetzt nicht mehr; denn wir wissen, daß sie nur eine andere Seite der Kontinuität, der vollkommenen »Kohäsion« der Bewegung in sich selbst ist – des Mangels an absoluter Auflösbarkeit.

## Schluß.

In unserer Abhandlung haben wir die von Evellin, Noël und Bergson gegebenen Lösungen der Zenonischen Paradoxa kritisch dargestellt und erörtert, weil sie uns die von altersher immer wiederkehrenden, prinzipiell einzig möglichen Lösungswege in einer unübertrefflichen Reinheit und Konsequenz darzustellen schienen. Auf die in der philosophischen Literatur sonst noch vorliegenden Lösungsversuche einzugehen schien uns überflüssig, da sie im allgemeinen prinzipiell nichts Neues bieten.

---

1) Das Problem der Unterbrechung der Bewegung lassen wir außerhalb unseres Betrachtungskreises.

Wir haben es ebenfalls unterlassen, die Behandlung der Zenonischen Paradoxe durch Adolf Reinach[1]) zu analysieren, da der Sinn und Zweck seiner Arbeit in einer tiefgehenden materiellen Analyse des Bewegungsproblems besteht – die Zenonischen Paradoxe dagegen nur vorübergehend behandelt und als ein traditioneller, bequemer Ausgangspunkt benützt werden. Die eigentlichen Bewegungsprobleme, zu deren Klärung Reinach so viel beigetragen hat, hängen ja von der Behandlung der Zenonischen Probleme nicht ab.

1) Vgl. »Über das Wesen der Bewegung« in: Adolf Reinach, Gesammelte Schriften, Halle 1921.

---

## Zusätze und Berichtigungen.

Seite 604, Zeile 14, lies: aus unteilbaren letzten Elementen

Seite 604, Zeile 21: Anmerkung: Die Auffassung der Paradoxie als einer logischen Schwierigkeit, die darin bestünde, daß die Lösung einer Aufgabe (das Erreichen eines Punktes) schon die Lösung einer genau gleichen Aufgabe voraussetzt, ist mit der unseren äquivalent, denn die Schwierigkeit kann nur dann zu bestehen scheinen, wenn die Zahl der Vor-Lösungen unendlich ist.

Seite 605, Zeile 8, lies: parallel zu der ersten

Seite 607, Zeile 2, lies: einer gleichen Zahl





